Giorgio Bouchard

Spirito Protestante e Etica del Socialismo

cnt

Giorgio Bouchard

Spirito protestante e etica del socialismo

Ricerche e interventi

con una intervista a cura di Piera Egidi
e un commento di Mario Miegge

edizioni com nuovi tempi

Giorgio Bouchard

è presidente della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. Nato a San Germano Chisone (Valli Valdesi) nel 1929, laureato in lettere e in teologia, è stato pastore a Prali, Luserna S. Giovanni, Biella, Ivrea, Brescia: attualmente a Napoli e Caivano. Direttore di «Gioventù evangelica» dal 1962 al 1971, membro fondatore del gruppo comunitario «Jacopo Lombardini» di Cinisello Balsamo (1966-1979). Moderatore della Tavola Valdese dal 1979 al 1986.

Tra i suoi scritti segnaliamo:

Il dialogo tra cristiani e marxisti da un punto di vista protestante (Torino, Claudiana 1968)

L'altra chiesa in Italia: gli evangelici (con R. Turinetto, Torino, Claudiana 1975)

La scritta di Pilato (Torino, Claudiana 1989)

I Valdesi e l'Italia (II Edizione, Torino, Claudiana 1990)

© copyright 1991
cooperativa com nuovi tempi
via del Banco di Santo Spirito 3
00186 Roma
telefono 06/6864733-6893063, fax 6893072

Sommario

Protestanti italiani tra giustizia e libertà
intervista a cura di Piera Egidi 9

Ricerche

La parabola dello spirito puritano 33
Fede biblica e responsabilità politica 49
Società, predicazione, etica 67
Barth politico 75
Gangale profeta 105
Il secolo delle rivoluzioni 113
Per un socialismo post-marxista 127

Interventi

Una veglia di Natale 143
Tempo di avanzate 147
Il rischio della libertà 151
Leggi non scritte 153

Laicità 157
Veritas semper vincit 163
Ricostruire la pace 167

Un commento
di Mario Miegge 171

A Elena Bonetto e Davide Bouchard
che mi hanno trasmesso la vita,
la fede e l'amore per la giustizia.

Protestanti italiani tra giustizia e libertà

Intervista
a cura di Piera Egidi

I saggi raccolti in questo volume coprono un arco di anni che va dal '65 al '90. Un periodo complesso, di lotte e trasformazioni. In Italia c'è stato il centrosinistra, il '68 studentesco e il '69 operaio, il nascere del movimento femminista, la strategia della tensione e il terrorismo, le battaglie per i diritti civili, i referendum sul divorzio e sull'aborto, e poi il cosiddetto riflusso, il crollo delle ideologie, la ricerca di nuovi equilibri nella politica e nella cultura, il post-moderno. C'è stato qualcosa di analogo anche nella Chiesa valdese?

Tutti questi movimenti hanno pienamente coinvolto la Chiesa valdese. Direi anzi che la decisione più importante assunta dai suoi gruppi dirigenti agli inizi degli anni '60 è stata di inserirsi pienamente nelle trasformazioni che erano in corso nel Paese e di rinunciare ad ogni posizione di spiritualismo separatista e attendista. Le giovani generazioni sono state così coinvolte nel '68, da cui è nata l'attuale FGEI[1]. Nel mondo valdese le «comunità» hanno avuto un notevole spazio sperimentale, a cominciare da quella paradigmatica di Agape. Io stesso sono stato per undici anni membro di una comune a Cinisello Balsamo, nella cintura milanese[2].

Ma queste erano esperienze di minoranza: tutti i valdesi si sono invece trovati uniti nel referendum del '74 sul divorzio e, con minor clamore, in quello sull'aborto. E oggi sicuramente il movimento femminista polarizza alcune delle migliori energie.

Il nucleo fondamentale di questi articoli sembra segnare il percor-

so appassionante della battaglia di una generazione, di un gruppo di intellettuali per la egemonia nella Chiesa, per la direzione politica.

Sì, da questa battaglia è probabilmente uscita una direzione politica nella Chiesa, ma in modi e con uomini abbastanza imprevisti. Il maggior numero dei saggi appartiene all'epoca in cui ero direttore di «Gioventù evangelica» (GE)[3], e regolare collaboratore del centro ecumenico giovanile di Agape. Come direttore di GE, ho dovuto decidere se ospitare o meno gli scritti dell'agguerrita pattuglia neo-marxista che si era andata profilando in quegli anni intorno al «Movimento Cristiano Studenti» (MCS) durante la segreteria di Mario Miegge[4].

Da chi era composto questo gruppo?

Si trattava di un gruppo molto vivo, in cui conto tuttora la maggior parte dei miei amici, e che mi ha sicuramente affascinato. Da una parte c'era Mario Miegge, filosofo, amico di Paul Ricoeur, che aveva scelto risolutamente la via di una libera militanza a sinistra. Al suo fianco, lo storico Giorgio Rochat, fin da giovane orientato sulle posizioni della «sinistra storica», in particolare del PCI. C'erano poi due figure singolari, i sociologi Giovani Mottura e Vittorio Rieser.

Il primo, che più marxista di così non si può essere, arrivato alla fede evangelica dopo un'esperienza con Danilo Dolci, era barthiano di rigorosa ortodossia e acuto lettore della Bibbia. Il secondo, non credente, era del tutto privo di quella stolida sufficienza nei confronti dei cristiani che ha caratterizzato tanti vetero e neo-marxisti, e che ha sempre messo a dura prova la mia (peraltro scarsa) pazienza. Ambedue facevano parte del gruppo torinese dei «Quaderni Rossi», guidato da Raniero Panzieri[5].

C'erano poi alcuni teologi come Sergio Rostagno e Giorgio Tourn, i quali criticavano e completavano l'orientamento politico del gruppo, alcuni «tecnici» come Gianni Rostan, e altri. Quando a Biella, nell'autunno del '62, lanciammo, con Franco Becchino e su proposta di Sergio Aquilante una nuova formula per GE, decidemmo più o meno implicitamente di dare fiducia a questo gruppo: se non l'avessimo fatto, ci sarebbe parso di «mancar di fede», cosa grave per dei credenti.

Qual era allora il giudizio della redazione di GE su questa posizione neo-marxista?

Non è che fossimo totalmente convinti di quell'impostazione, ma essa aveva per noi un triplice fascino. Innanzitutto, ci presentava un marxismo non compromesso con la repressione del '56 in Ungheria e con quel tanto di stalinismo che ancora era iscritto sulle bandiere del PCI e della sinistra socialista: un marxismo che puntava su una società autogestita, in cui non vi fosse spazio per quel *gulag* la cui presenza Solgenitzyn stava imponendo alla coscienza del mondo con degli scritti che noi puntualmente recensivamo.

In secondo luogo, era un marxismo da cui sembrava assente la soffocante metafisica razionalistica e immanentistica che aveva ucciso l'anima degli uomini della Terza Internazionale.

Infine, nel momento in cui il PCI attraversava la cosiddetta «gran bonaccia delle Antille» – come la chiamò Italo Calvino – e il PSI cominciava a impantanarsi nelle sabbie mobili del centrosinistra, questo neo-marxismo ci pareva una possibile ipotesi di risanamento della sinistra.

Quale fu l'impatto di tali posizioni sulla Chiesa?

Rapidamente GE divenne un segnale di polemica, e ciò del tutto involontariamente: decidemmo di recensire il bel libro di Salvatore Mastrogiovanni su Jacopo Lombardini[6], criticando la posizione attendista della Chiesa valdese nel '43: era semplicemente un dovuto omaggio ai fratelli partigiani che ci avevano preceduto nella vita, ma la cosa scatenò un putiferio.

Da una parte la Chiesa valdese non gradì certe punte autocritiche, dall'altra parte proprio Mottura ci spiegò che l'autocritica era del tutto insufficiente. Secondo Mottura, anch'io mi fondavo sullo stesso concetto di tradizione valdese dei miei avversari, cioè non segnavo abbastanza le discontinuità – devo dire che il successivo sviluppo della mia carriera gli ha dato perfettamente ragione – e anzi, diceva Mottura «la tua recensione è un inno all'Israele delle Alpi che era, che è e che sarà». Fu proprio questo tipo di intervento a conquistarmi al gruppo neo-marxista: forse c'era la possibilità di unire la radicalità della fede di tipo barthiano a una critica della società altrettanto radicale. Forse il socialismo poteva essere, come ha detto Gollwitzer, una «utopia reale». Si noti che, mentre GE compiva la sua svolta marxi-

sta, il presidente Kennedy, idolo delle folle, mandava i primi soldati nel Vietnam e la «questione nera» assumeva negli Stati Uniti tutta la sua drammaticità.

In realtà, l'ipotesi neo-marxista si dimostrò assai fragile: Panzieri morì nel '64, nel '68 lo PSIUP non seppe condannare l'occupazione sovietica della Cecoslovacchia, e quando arrivò il '68 per me era troppo tardi: puntavo ormai su una politica di riforme radicali sorretta più dalla sinistra storica che dai nuovi movimenti. Mi trovai così più a mio agio nell'autunno caldo del '69 che non nel movimento studentesco, e poi perfettamente partecipe durante il referendum del '74 per il divorzio, perché vi ritrovavo, nel ventaglio delle tematiche affrontate, quel sospirato equilibrio tra le forze storiche del movimento operaio e la politica delle conquiste civili.

E intanto come si andavano sviluppando la tua azione e il tuo ruolo, le tue responsabilità e le tue scelte all'interno della Chiesa?

Intanto ero diventato un dirigente ecclesiastico. Mi trovavo ad attuare, più per intuito che per scelte organiche e consapevoli, quella che oggi si chiama la «strategia della componente»: salvare ad ogni costo il rapporto di massa col popolo valdese (ad esempio salvaguardando gli ospedali e anche il controverso Collegio valdese); inserire la Chiesa valdese nel più ampio contesto del protestantesimo italiano (1967: Federazione delle Chiese Evangeliche; 1975: Integrazione fra le Chiese valdesi e metodiste); inserire tutto il protestantesimo italiano quale componente riconosciuta della società italiana.

Ho partecipato con passione all'elaborazione dell'Intesa tra la Tavola valdese e la Repubblica Italiana (anni '70), talvolta in posizione di minoranza, ma sempre con una idea chiara: cogliere questa occasione storica per liquidare definitivamente l'epoca della marginalità dei valdesi rispetto all'Italia. La firma dell'Intesa nell'84 e il successivo rapporto instaurato con la Presidenza della Repubblica sono stati la verifica di questa impostazione.

La sintesi e il senso della battaglia politica di quegli anni sembra tutta rivolta all'insieme della società, e non ad esempio a quanto avveniva contemporaneamente nel cattolicesimo, in particolare italiano, a partire dagli anni del Concilio Vaticano II.

GE aveva delegato l'analisi del cattolicesimo e del Concilio a Paolo Ricca, il quale la condusse magistralmente. Oltre a questo, dedicammo qualche attenzione alle cosiddette «avanguardie cattoliche», che ci sembrarono l'equivalente cristiano dei «Quaderni Rossi» (penso al Centro di documentazione di Pistoia di Giuliano Capecchi, ma anche alle prime comunità di base). Rimase sostanzialmente marginale nella nostra coscienza la grande svolta che il Concilio aveva segnato nel cammino della Chiesa cattolica. Non ho difficoltà ad ammettere che si è trattato di un grosso limite.

Questo è forse dovuto al fatto che in Italia l'ecumenismo è un dato tutto sommato recente, rimasto sempre piuttosto in sordina, data la disparità delle forze?

Il problema è che quando Barth pubblicò nel '67 le sue *Domande a Roma*[7] noi trovammo che «non era abbastanza barthiano»! Noi, cioè, preferivamo la critica frontale di Vittorio Subilia[8].

Tale atteggiamento di dura opposizione era forse dovuto alla situazione politica italiana, cioè al fatto che c'era da decenni al potere un partito come la Democrazia Cristiana che pretendeva, nel nome stesso, di rifarsi ed interpretare una concezione religiosa, monopolizzandola e utilizzandola ai suoi fini?

Sì, certamente. Noi abbiamo detestato il potere democristiano, l'abbiamo ritenuto un figlio legittimo della Controriforma, non disconosciuto neanche dal Concilio Vaticano II. La stessa «fraternità d'armi» vissuta con molti cattolici durante il referendum del '74 è stata colta da noi in tutta la sua portata spirituale, ma forse non nelle sue implicite valenze teologiche ed ecclesiologiche: la libertà cominciava a farsi strada nel vetusto edificio cattolico, e non le demmo abbastanza fiducia.

Strana cosa: da una parte culturalmente e teologicamente guardavate all'Europa; dall'altra, per quanto riguarda la ricerca di rapporti ecumenici, non eravate al passo con quanto si sperimentava oltralpe. Anomalia italiana anche questa?

Non bisogna dimenticare che nell'ambiente valdese, fino a poco tempo fa, la parola «italiano» veniva pronunciata con sufficienza. «Non fare le cose all'italiana»!, si diceva ai giovani. A me, devo dire, questo atteggiamento non è mai molto piaciuto.

Da una parte sono affascinato dalla letteratura e dall'arte italiana: passerei la vita a leggere Dante e Machiavelli, a contemplare Donatello e Michelangelo, ad ascoltare Vivaldi e Palestrina. Che l'Italia sia uno dei paesi di più alta cultura del mondo mi pare fuori di dubbio. E chi predica l'Evangelo in Italia ne deve tenere conto.

D'altra parte, pur amando molto i paesi di tradizione protestante, negli anni della mia formazione si è inscritto un ricordo indelebile: le fucilazioni di partigiani compiute da plotoni d'esecuzione tedeschi. Come mai il grande paese di Martin Lutero ha potuto soccombere al dominio della svastica, esattamente come l'Italia ha ceduto al potere del fascismo? La mia risposta è questa: neanche la Riforma in quanto tale è garanzia di libertà e serietà, perché nel mondo non ci sono garanzie.

L'organizzazione delle armate naziste era perfetta, certamente superiore a quella italiana: ma la loro sudditanza a una delle peggiori ideologie del nostro secolo era allarmante. La verità, dunque, è sempre «al di là», ma non è necessariamente al di là delle Alpi. Io sono un valdese che ama l'Italia e me ne vanto. Sotto questo profilo, la mia attuale esperienza napoletana è una conferma: culturalmente parlando, non mi sono mai sentito tanto a mio agio.

Spirito protestante ed etica del socialismo: come mai questo titolo alla tua raccolta di saggi?

Durante la mia «epoca marxista», ho passato a Torino, nel '63, una memorabile notte a discutere con Raniero Panzieri, il grande animatore dei «Quaderni Rossi». Il tema del dibattito era Dio, e ciò non dovrebbe offendere nessuno. Panzieri era un ebreo ateo il quale, poche settimane prima, aveva dichiarato di fronte a un gruppo di compagni un po' scandalizzati, di non poter escludere di diventare un giorno credente: il suo discorso era sicuramente quello di un marxista laico privo di preclusioni e di pregiudizi. Egli volle tuttavia sfidarmi, e disse: «Max Weber ha scritto il saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ma non so se tra duecento anni qualcuno scriverà un saggio dal titolo *L'etica protestante e lo spirito del socialismo*. Non so». Il significato della sfida era evidente: «voi protestanti siete stati storicamente efficaci durante un'intera epoca, l'età della borghesia: ma probabilmente il vostro tempo è scaduto».

Che cosa voleva effettivamente dire Panzieri con questa provocazione? Si riferiva alla vulgata secondo cui il protestantesimo è legato indissolubilmente al nascere e all'affermarsi della borghesia? Forse si trattava dello stesso motivo per cui molti intellettuali e credenti progressisti preferiscono anche oggi le posizioni terzomondiste di certo cattolicesimo, la teologia della liberazione, che non il messaggio e la cultura del protestantesimo?

Grazie a Dio, Panzieri era lontano da ogni «vulgata» e da ogni pressapochismo. Aveva *letto* Weber, così come aveva letto Marx (del quale era anche traduttore) e non diceva le sciocchezze che hanno detto tanti non-lettori di Max Weber: non trovava cioè in Weber un inesistente nesso causale tra etica protestante e spirito del capitalismo. Analogamente, Panzieri non era un «rodaniano», e non partecipava a quella commossa trasfigurazione dei roghi della Controriforma che tanto spazio ha nel cuore di certi uomini di sinistra italiani (esclusi i valdesi, i quali dei roghi della Controriforma hanno avuto una conoscenza, diciamo così, sperimentale). Così Panzieri non è caduto nel terzomondismo, le cui componenti di evasione non lo hanno mai potuto sedurre.

Provi una grande ammirazione per Panzieri: che cosa condividi del suo pensiero e della sua ricerca?

Non intendo certo rinnegare l'ammirazione che ho provato per lui: d'altra parte egli era il tipico laico occidentale, razionale ma per ciò stesso incline a sopravvalutare lievemente sia il momento razionale di Marx (a scapito di quello romantico e di quello faustiano, per usare la tripartizione di Kolakovsky), sia le possibilità razionali insite nella prassi politica. Perciò, mentre le analisi panzieriane del *Capitale* mi hanno sempre affascinato, le sue letture dei fenomeni politici non mi hanno mai convinto: ricordo la sua interpretazione riduttiva del socialismo svedese e la sua sottovalutazione della protesta di Gilas ne *La nuova classe.* Nonostante ciò, da più di venticinque anni porto quella sfida di Panzieri dentro il mio cuore. All'inizio le sue parole hanno pesato come piombo, poi col passar del tempo si sono fatte più lievi. Adesso mi sembra di essere *quasi* in grado di rispondere: mi vado infatti convincendo che il socialismo, se vuole sopravvivere, deve ricollegarsi alle sue radici cristiane, e in particolare deve stabilire un rapporto nuovo con lo *spirito protestante.*

Che cosa ha significato il percorso di quella sfida, dato che qui raccogli sotto di essa le tappe della tua battaglia politica di un quarto di secolo?

Per anni ho *spiato* nei movimenti storici la presenza della fede, della testimonianza dei credenti. Ma la mia ricerca ha avuto esiti solo parzialmente soddisfacenti; poi, qualche anno fa, mi sono reso conto che cercavo nella direzione sbagliata. Cercavo infatti le tracce della presenza cristiana nella costruzione del socialismo nato dalla rivoluzione russa e dalla Terza Internazionale: non mi rendevo conto che quel socialismo non era l'inizio di un processo irreversibile, ma soltanto un esperimento significativo. A questo punto le testimonianze cristiane dentro e di fronte a questo esperimento mi apparvero di colpo numerose: dai poeti russo-ortodossi dei lager di Breznev ai pastori della Germania orientale, da Jan Palach al pastore Toekes; e, nel mondo occidentale, le più belle presenze protestanti, lungi dal ripetere i moduli weberiani (anzi, i moduli *dei* weberiani) andavano tutte nella direzione di un superamento della società liberista: Martin Luther King, Kim Dae Jong e tanti altri. Se un tempo rischiava di scadere, non era affatto quello dell'efficacia cristiana nella storia, ma proprio il tempo delle rivoluzioni comuniste. Un'epoca nuova stava cominciando, tale da non soddisfare né i nostalgici dell'*ancien régime*, né gli eroi (e i carnefici) della Terza Internazionale. Mentre rispondo a questa intervista, comincia a diventare chiaro che la testimonianza cristiana è l'unica cosa veramente viva del mondo contemporaneo.

Come spiegare però quei democratici, quei giovani, non necessariamente credenti, che si battono che ne so, per la pace, contro la camorra e la mafia?

Essi sono nel mondo contemporaneo ciò che Marco Aurelio era nell'impero romano: dei sapienti stoici che ammiro, ma che mancano di speranza. Queste naturalmente non sono proposizioni scientifiche, né tanto meno una usurpazione del giudizio finale, che spetta al Signore e non a noi: sono battute di un predicatore il quale ha passato la vita a giocare in difesa, e adesso ha una voglia matta di passare all'attacco.

Ma perché pensi che un laico non possa avere speranza? La speranza laica in un mondo migliore non basta?

I risultati li abbiamo visti in questo secolo: i lager di Stalin sono figli della più grande di queste speranze. La speranza laica, come si è incarnata nella Terza Internazionale, ha prodotto dei mostri. Condivido il pensiero di Vico, secondo il quale è «l'altare» che ha fatto la civiltà. In altri termini, i grandi movimenti storici nascono dalle intuizioni globali e profonde, dalle «religioni». La ragione viene dopo: la ragione analizza, non crea. Quando la ragione pretende di creare, distrugge, o perlomeno, sterilizza. Il nostro secolo l'ha — mi pare — abbondantemente provato.

Devo tuttavia precisare che come protestante vedo la fede più come un *orientamento* (a Dio) che non come una *intuizione.* La fede è come un fiore che si schiude alla luce del sole. Questo atteggiamento riconosce e legittima dunque un ampio spazio per la razionalità, per l'analisi, per la scienza. Purché la ragione non pretenda di essere fondante, essa avrà da parte mia il massimo rispetto, anzi un amore dichiarato. Ma finché non vedrò un esercito marciare senza bandiere — cioè senza simboli — non crederò che la ragione governi il mondo. A dire il vero, conosco un esercito che marciava senza bandiere: si trattava dei valdesi nel «glorioso Rimpatrio»; ma essi avevano ben più che una bandiera, avevano la Bibbia: una *narrazione* di cui si sentivano partecipi e responsabili. E non a caso erano un esercito democratico.

Non sei per caso affetto da una sorta di «integrismo valdese»?

No, perché so che anche la storia cristiana è piena di mostri: le crociate, l'inquisizione, l'antisemitismo, l'imperialismo, il razzismo anglosassone protestante. Il fatto che oggi la religione «torna di moda» non può farci dimenticare neppure per un istante questi nostri peccati, ben più gravi di quelli dell'antico Israele, contro cui è diretta tanta predicazione dei profeti. Per non parlare di quelle orride cose che sono state e sono l'ossequio cristiano al principio gerarchico e all'autorità nel Medio Evo cattolico e nella Controriforma, la «servitù babilonese» del protestantesimo nei confronti del capitalismo e dello stesso principio nazionalistico. Tillich ha scritto: «Il protestantesimo ha prodotto nei paesi germanici un romanticismo senza giustizia e nei paesi anglosassoni un puritanesimo senza amore». Questa consapevolezza mi preclude ogni possibile trionfalismo.

A me pare dalla tua polemica che spesso tu tenda ad identificare «laico» con «ateo laicista» e negatore di ogni dimensione spirituale e religiosa. I laici a cui spesso fai riferimento pratico nei tuoi scritti sono piuttosto filosoficamente dei materialisti.

Credo di cogliere in tutto il suo valore la portata di una «protesta laica» contro gli orrori di una «società cristiana». L'illuminismo è nato come protesta contro le guerre di religione, e Marx si è rivoltato contro la tartuferia della Germania cristiana della Restaurazione. Riconosco che le culture laiche hanno talvolta saputo educare degli eroi e creare delle personalità capaci di vivere e morire in modo equilibrato. Penso in Italia a Gramsci, Croce e Salvemini. Ciò contro cui tutta la mia anima si ribella è l'idea che la laicità sia una sintesi di passate esperienze prerazionali, uno stadio superiore nella storia dell'umanità.

Durante la mia vita mi sono sentito presentare questa interpretazione della laicità (borghese o marxista) talora con cortesia, talvolta con aggressività, quasi sempre con sufficienza.

Certamente c'è stata negli anni Sessanta-Settanta una «moda» di rozzo materialismo marxista, che però spesso può farci condurre oggi, in situazioni mutate, polemiche fuori tiro. Mi pare che in Italia ci sia carenza, non eccesso di laicità, a cominciare dallo Stato.

Sono pienamente d'accordo che uno dei problemi centrali della società italiana di oggi è la laicità (gli altri sono il Mezzogiorno, i salari operai e la democrazia). Di questo sono persuaso per due ordini di motivi: uno negativo e uno positivo. Innanzitutto, in Italia manca un senso dello stato, e troppe forze politiche accettano una ipoteca confessionale sulla stessa identità della nazione.

Come Presidente della Federazione delle chiese evangeliche sono impegnato in prima linea, insieme alla Tavola valdese, nella battaglia sull'ora di religione. Un giorno sono rimasto stupefatto leggendo su un quotidiano questo ragionamento di un democristiano: come i figli delle minoranze linguistiche devono anzitutto essere alfabetizzati nella lingua nazionale e solo dopo studiare la lingua del loro gruppo, così le nuove generazioni italiane devono essere anzitutto e basicamente istruite nella religione cattolica, che è la religione «storica» del popolo italiano, e in secondo luogo eventualmente formate in base alle confessioni di minoranza. Il ragionamento mi ha allucinato: innanzi-

tutto perché esso non ha base nella realtà (la più importante minoranza linguistica, quella del Sud Tirolo, istruisce i suoi figli nella lingua tedesca, e solo in secondo luogo insegna loro l'italiano: e ciò nelle scuole pubbliche).

Mi ha poi scandalizzato il paragone tra un dato culturale oggettivo qual è quello delle strutture linguistiche e un fenomeno come quello religioso, nel quale il momento della decisione personale ha nella tradizione cristiana una importanza di primissimo piano. Certo la cultura cattolica ha in Italia un notevole speso specifico, ma noi non possiamo spiegare l'Italia ai nostri figli, se non raccontiamo loro la storia greca e romana, che cristiane non erano, se non narriamo la vicenda del meridione ortodosso e della Sicilia musulmana.

E che dire della comunità ebraica, che è presente in Roma almeno dal II secolo avanti Cristo, e che tanto contributo di idee (e di martiri) ha dato alla storia e alla cultura italiana? Possiamo seriamente formare un futuro cittadino senza spiegargli che Machiavelli era un laico, che laici erano i primi corifei della libertà italiana ai tempi della Repubblica Cisalpina e della Repubblica Partenopea, che la religiosità di Mazzini e di Garibaldi non era di tipo cattolico, che un uomo come Cattaneo era un laico? Senza dirgli che quando l'11 Febbraio del '29 Mussolini firmava col cardinale Gasparri i Patti Lateranensi nel nome di una Santissima Trinità in cui non credeva, l'onore e la libertà dell'Italia venivano salvati essenzialmente da laici quali i fratelli Rosselli, Salvemini, Croce e Guido Dorso (per non parlare di Amendola e Gobetti che erano già stati assassinati), e da marxisti come Gramsci, le cui lettere dal carcere possono essere tranquillamente avvicinate al miglior martirologio cristiano? Noi dobbiamo educare i nostri figli verso un impegno per una Italia pluralista e ideologicamente aperta: se laico significa ideologicamente aperto, io sono laico.

E poi vengono i motivi positivi: da molto tempo sono persuaso che l'Italia può essere riformata – perché di una riforma essa ha fortemente bisogno – solo grazie a una convergenza delle forze autenticamente liberali e di quelle della sinistra storica. Una prova paradigmatica l'abbiamo avuta il 12 maggio del 1974, quando un'orrida coalizione di cattolici conservatori e di cattolici reazionari ha tentato invano di fermare la storia e di riaffermare il proprio dominio sulle coscienze. Questo tentati-

vo è fallito: i laici hanno salvato la democrazia italiana. La sera del 13 maggio (quando ho appreso i risultati del referendum sul divorzio) resta uno dei più bei ricordi della mia vita.

Ma, tornando a quella venticinquennale sfida, come ti collochi oggi?

Oggi tendo a rispondere positivamente alla sfida di Panzieri: ma ciò non significa che io pensi a un meccanico ripetersi in chiave post-moderna e socialista del rapporto protestanti/capitalismo. Il socialismo è più che un movimento storico o un programma; è un urgente problema etico-politico. Me ne sono reso conto vivendo a New York. Come creare una società fondata sul criterio della giustizia e dell'uguaglianza? Nessuna tecnologia e nessuna ingegneria politica risolverà questo problema. Per risolverlo ci vuole uno «spirito», un atteggiamento profondo dell'uomo. Forse i credenti evangelici, con il loro amore per la libertà, con la loro frequentazione del Gesù del Sermone sul Monte, possono contribuire in modo attivo alla soluzione di questo problema. Per dirla in una parola, la notte in cui ascoltavo Panzieri, pensavo che il socialismo fosse (come aveva detto Marx) un «movimento reale che cambia lo stato di cose presente»: oggi penso che sia solo un *problema* indifferibile e urgente. Non basta fucilare un tiranno per risolverlo, ma non basta constatare gli orrori dell'unico socialismo che sia finora esistito, per negare il problema e riassorbire *sic et simpliciter* il socialismo nella tradizione liberaldemocratica (o, peggio, inghiottirlo in una nuova società della Restaurazione). Le società liberali che sono state costruite nell'800 non si sono semplicemente richiamate al grande liberalismo anglosassone, ma hanno tenuto conto della rivoluzione francese e dell'esperienza napoleonica. Così le società socialdemocratiche che spero verranno costruite nel XXI secolo non potranno semplicemente richiamarsi a F.D. Roosevelt (che pure ammiro): dovranno tener conto della Rivoluzione d'Ottobre e della Lunga Marcia, di Stalingrado e di Dien-bien-phu. Non solo perché sono dei simboli potenti, e l'uomo non vive senza simboli, ma perché sono stati dei momenti di mobilitazione delle coscienze: la coscienza è il bene supremo di cui il Creatore ha dotato l'uomo, come ben sapeva, prima di Kant, Martin Lutero, quando a Worms rifiutò di «deponere conscientiam». Tutto ciò è probabilmente ben poco marxista. Pazienza.

Per concludere su questo punto centrale, potresti esemplificare?

Vorrei citare uno dei libri che mi hanno più commosso, *Vita e destino*, di Vassili Grossman. L'autore era un ebreo sovietico a-comunista. Eppure tutto il suo romanzo ruota attorno alla battaglia di Stalingrado. Ed è chiaro che si tratta di una gigantesca lotta morale. La «casa 6 bis», che resiste ai nazisti sotto il comando del capitano Grekov, rappresenta sicuramente la lotta dello spirito. Come mai il mondo sovietico, così ricco di menzogne, ha potuto esprimere tanta verità? Come mai gli scrittori sovietici (quasi tutti cristiani, sia detto *per incidens*, ma non *per accidens*) sono i migliori del mondo? Non si è forse scatenato con la Rivoluzione d'Ottobre un movimento storico tragico, ma anche grande? Perché mai nell'Europa centro-orientale tutti sono contrari al sistema comunista, ma pochi vogliono tornare ai regimi pre-bellici? Non è forse avvenuto qualcosa di tragico, ma in ultima analisi di costruttivo?

Se così stanno le cose, noi credenti non potremmo commettere un peccato più grande che quello di assumere un atteggiamento di rivincita. Si tratta più semplicemente di cercare insieme e costruire insieme un futuro che sarà del tutto inedito e imprevedibile. La parentesi comunista nell'Europa centro-orientale è qualcosa di sostanzialmente diverso dalla parentesi fascista in Germania, Italia e Spagna. Il fascismo era distruttivo e reazionario; il comunismo con Stalin ha ucciso più gente di Hitler – e questo fatto pesa sul mio cuore più di qualsiasi altro – ma tra lui e Hitler c'è la differenza che passa tra Nelson e il Corsaro Nero. Tra un conquistatore e un pirata.

Quale impatto hanno avuto sulla Chiesa due movimenti di straordinaria importanza nella società civile e nella politica: il '68 e il femminismo? I tuoi scritti sono il segno di un confronto serrato con i princìpi e le realizzazioni del marxismo: quasi assenti sono altre tematiche di questi movimenti: l'antiautoritarismo, la non-delega, l'assemblearismo, la contestazione dei ruoli, la messa in crisi del rapporto uomo-donna, etc.

Sono due impatti molto diversi. Il movimento studentesco ha contestato frontalmente la Chiesa chiamandola contemporaneamente a una maggiore autenticità evangelica e ad una militanza anticapitalistica. Ma non ritengo che questa contestazione sia stata fatta a un livello (anche culturale) adeguato. Personalmente, uscii molto depresso dal Sinodo 1968, del quale gli

studenti valdesi avevano contestato i lavori in base a questi criteri (autenticità evangelica e militanza anticapitalista), senza vedere che l'occupazione sovietica della Cecoslovacchia, avvenuta tre giorni prima, smentiva storicamente i loro discorsi. Il risultato fu catastrofico: la moderatura Neri Giampiccoli, una delle più promettenti del secolo, fu sostanzialmente stroncata. Candidati di primo piano come Alberto Taccia battuti, uomini di valore come Aldo Comba e Mario Miegge estromessi dai loro incarichi. Certo si può dire che i responsabili di questa bocciatura sono stati i valdesi di destra – e ciò è vero –; ma anzitutto, quando si conduce una battaglia non si può mai supporre che gli avversari non approfittino dei nostri errori; e in secondo luogo, quando una corrente perde una possibile egemonia, deve fare l'autocritica. Poche sere dopo la fine del Sinodo, un gruppo di studenti girava a Torre Pellice alle tre di notte gridando «Viva Ho-Chi-Minh», senza ricordarsi che quelle erano giornate lavorative per gli operai, alcuni dei quali avrebbero preso il treno delle 5.39 per recarsi in fabbrica a Torino. E poi in quel clima, il punto nodale non era il Vietnam, ma la Cecoslovacchia: rimuovere questo fatto era pura evasione. Anzi, impura evasione. E così sul '68 mi rimase un'ombra di sospetto che, col passare degli anni, invece di diminuire, è cresciuta.

Il tuo atteggiamento lo definirei pasoliniano: ricordi la famosa poesia che fece scalpore in cui il poeta «stava dalla parte» dei poliziotti in quanto proletari e sottoproletari, rispetto agli studenti che vedeva come dei signorini?

Allora non mi piacque, ma Pasolini aveva abbastanza ragione. Ripeto qui la battuta che dissi dodici anni fa ad Agape: dal '68 sono nati essenzialmente il Partito radicale e le Brigate Rosse. So bene che i radicali esistevano anche prima, e che le BR hanno una matrice anche parzialmente stalinista, ma mi pare difficile dire che esse sono nate *dopo, altrove, diversamente.*

Ma dal '68 è nato anche il femminismo, la rivoluzione culturale che ha trasformato in profondità il costume, la battaglia per i diritti civili e per i referendum sul divorzio e l'aborto che citavi prima.

Questo lo devo riconoscere.

Però le donne in questa battaglia della tua generazione per l'afferma-

zione di una linea e di una direzione politica nella Chiesa sembrano assenti. Nei tuoi saggi parli di maschi, citi altri maschi: è un discorso tra di voi. Ma non c'erano anche delle donne emancipate, insieme a voi, prima del femminismo? Penso ad esempio al ruolo di una Simone de Beauvoir nell'esistenzialismo francese, o di una Virginia Woolf nel gruppo di Bloomsbury, o di una Kuliscioff nel socialismo italiano di inizio secolo, o di una Kollontaj o di una Clara Zetkin nella Rivoluzione d'ottobre...

Nel mondo valdese si è stabilito fin dall'inizio di questo secolo un prudente gradualismo nei confronti delle donne. Prima hanno ricevuto il diritto di voto nella Chiesa (1903), poi il diritto di entrare nei Concistori e nel Sinodo; ma solo con gli anni '60 si è avuta la svolta: il Sinodo del 1962 si è trovato di fronte alla necessità di votare a favore o contro il pastorato femminile. Contro c'era tutta la tradizione valdese, che è abbastanza maschilista; a favore, l'autorità postuma di Giovanni Miegge e quella ancora presente di Valdo Vinay.

Ma non c'era nessuna donna autorevole che proponesse i diritti delle donne?

Maria Sbaffi Girardet fece una relazione importante sul pastorato femminile al Sinodo, e oggi conduce la nostra politica ecumenica. La mia generazione di «giovani pastori» si trovò così per la prima volta in quel Sinodo a prendere una grossa decisione: decidemmo di votare a favore del pastorato femminile, e la svolta fu fatta. Il secondo momento fu il '68, quando per la prima volta delle donne assumono un ruolo intellettuale propositivo. Poi col '75 arrivò il movimento femminista. E al Sinodo '78 Rita Cialfi Gay fece un intervento fondamentale sul tema dell'aborto.

Ma come mai nessuna donna è citata come interlocutrice nel vostro dibattito politico? Come mai c'è questo imbarazzo dei maschi a confrontarsi col pensiero delle donne — per non parlare del pensiero femminista. Si parla di una sorta di invisibilità delle donne protestanti. Oggi al massimo c'è il riconoscimento di uno spazio di autonomia, ma i discorsi avvengono ancora per canali separati. Ma forse quando un uomo dialogherà spontaneamente con una donna come un suo pari, pur diverso da sé, sarà risolta la questione femminile.

Allora questa invisibilità c'era senz'altro. Adesso non più. Si sta diffondendo una sorta di *women's power*, che però non è semplicemente una controfigura del potere maschile.

Ma cosa c'è alla radice del vostro non-vedere, non confrontarsi con le donne?

Una visione paterna e autoritaria di Dio. Una lettura maschilista della Bibbia. Una impostazione patriarcale dell'etica professionale. Chiunque può dirigere la nostra chiesa, pastore o laico, purché abbia a casa una donna che gli fa la minestra.

E quando a dirigere c'è una donna? Chi le fa la minestra?

Lo vedremo tra pochissimi anni. Devo aggiungere che c'è indubbiamente in noi anche una radicata sessuofobia: noi siamo agostiniani. Nella lettera di Paolo ai Romani (cap. 16), vengono citate molte donne in posizione eminente; tra di loro una donna apostolo di nome Giunia. Ma il suo nome è stato corretto in Giunio, da quasi tutti i traduttori: poiché una donna *non può* essere stata apostolo, la Bibbia deve essersi sbagliata! E così anche le nostre traduzioni recitano Giunio! Gli stessi tesori di femminismo che sono contenuti nella Bibbia sono stati fino a pochi anni fa sostanzialmente trascurati: Debora, giudice e profetessa, Anna, Ruth, Marta, Maria e cento altre non sono state viste in tutta la profondità del loro ruolo.

È un'autocritica?

Sì.

Nell'81 scrivevi: «Oggi in Italia si è protestanti sulla base di tre diverse radici: la "via valdese", la radice risorgimentale delle Chiese libere (metodismo), o perché figli del Risveglio». Queste sono le tre vie «storiche», diciamo così, del protestantesimo italiano. Formuleresti anche oggi le stesse ipotesi, o ci sono altre vie, alle soglie degli anni '90?

Non è facile rispondere a questa domanda. Io tendo a vedere la Chiesa più in termini di continuità che in termini di rottura (e in ciò mi differenzio dal mio amico Giovanni Mottura). Nel periodo che corrisponde agli scritti «marxisti» contenuti in questo volume (1960-75) c'è stato sicuramente un quarto modo di essere e diventare protestanti: la fede come «esperienza incomunicabile», Dio come «totalmente Altro», la Bibbia come profezia.

Sotto il profilo teologico, questo modo di essere protestante aveva dei grossi riferimenti al pensiero di Karl Barth: ma sotto il profilo spirituale si trattava a mio avviso di una esperienza di stampo kierkegaardiano. Paradossalmente, il militante che di-

ventava credente si esprimeva in forme non dissimili dal *Timore e tremore* di Kierkegaard, e la sua sete di totale autenticità non era poi così lontana dalla *Scuola del cristianesimo.* Bisogna naturalmente tener conto del fatto che molti «pensieri» kierkegaardiani aleggiavano nella cultura del tempo. Si pensi a un Ingmar Bergman: l'impronta kierkegaardiana di Bergman fu denunciata fin dagli anni '60 da Guido Aristarco su «Cinema Nuovo».

Personalmente rimasi estraneo a questo tipo di esperienze, perché la mia radice culturale e anche spirituale sta, senza ombra di dubbio, nel «popolo valdese»: concepii così una radicata diffidenza verso tutto ciò che era esistenzialismo e, per la legge del contrappasso, mi innamorai di Hegel, proprio quando lo storicismo marxista cominciava per me a vacillare. Ricordo come fosse ieri l'estate del '70 in cui lessi, naturalmente alle Valli, le *Lezioni di filosofia della storia.* Vedo ancora il colore del sole e delle foglie.

Qual è il fondo della tua diffidenza verso l'esistenzialismo?

L'individualismo. E le correzioni neo-marxiste che gli ha dato Sartre mi paiono tragicamente insufficienti.

Ma come ti poni di fronte al post-moderno e alla crisi delle ideologie?

Come Cossutta davanti alla perestrojka.

Eppure, nei tuoi ultimi articoli citi tra le tue attuali letture Jung.

Effettivamente Jung è stato centrale nella mia vita, prima e dopo la «parentesi marxista». La mia gioventù è stata dominata dal ribrezzo per l'ateismo. Non certo per gli atei, tra i quali conto alcuni dei miei migliori amici, e a cui ho dedicato uno dei miei sermoni più meditati «I due fratelli»[9], ma per quel tanto — davvero tanto — di sterilizzazione che c'è in ogni processo di secolarizzazione.

Sterilizzazione di che?

Di due aspetti della vita polarmente opposti, ma certamente non contrapponibili: anzitutto, ed essenzialmente, l'apertura verso il trascendente (tant'è vero che la mia diffidenza anti-esistenzialista cessa di fronte a Jaspers che, dell'«orizzonte di trascendenza» fa uno dei punti forti del suo pensiero). E in secondo luogo, la dimensione dell'inconscio. Ora, sia negli anni '50

che di nuovo negli anni '80 ho salutato con gioia il fatto che per Jung la dimensione dell'inconscio riapre il discorso su Dio: certo i suoi concetti su Dio o sull'immortalità possono essere insoddisfacenti, ma come non rallegrarsi del fatto che quest'uomo di genio, nel '52, alla fine della sua lunga vita, scriveva ad un giovane pastore: «Scopro che tutti i miei pensieri ruotano intorno a Dio»...[10].

Come metti insieme Jung e il marxismo?

Jung è stato accusato di irrazionalismo proprio quando la sua dimensione religiosa veniva paradossalmente negata. Jung ha creato alcuni grandi miti culturali (l'Anima, gli archetipi, l'inconscio collettivo): ma tutti i geni lo fanno. Freud ne era esplicitamente cosciente quando creava alcuni dei suoi «miti» — la parola è sua — più efficaci, come l'Edipo, o Narciso.

A proposito di psicoanalisi e teologia. Tu citi molto Barth, e poco o niente Tillich, che invece si è proposto coscientemente nella sua opera di non prescindere dalle nuove dimensioni aperte dal discorso psicoanalitico. Perché?

Nella «scuola» che mi ha formato (la Facoltà valdese di teologia degli anni '50) Tillich era un po' emarginato, perché ritenuto non sufficientemente ortodosso: l'ortodossia in teologia era Barth, e quindi Calvino. Quando ho letto Tillich nel 1960, era troppo tardi. Stava per cominciare la fase politica e «marxista» della mia vita, nella quale un duro, polemico, costante riferimento a Barth era l'unico modo per non smarrire il «senso delle cose di Dio» (Mt.16,23). Conservai di Tillich soltanto le sue splendide analisi storico-culturali: *Lo spirito borghese e il kairos*[11], *L'era protestante*[12]; il suo pensiero mi è servito per costruire una sorta di «storicismo evangelico», evitando gli aspetti più paralizzanti di un certo materialismo storico.

Se tu dovessi conservare solo tre libri per il futuro, che cosa sceglieresti?

La Bibbia, sicuramente. Poi Tolstoi, *Guerra e pace.* E Max Weber, *Economia e società.*

Della tua esperienza, che cosa varrebbe la pena di trasmettere alle generazioni future?

Il «Sermone sul monte», dove ho trovato — o sono stato tro-

vato – l'apertura su Dio («Beati i puri di cuore»), la fame e sete di giustizia, l'insopprimibile necessità di essere insieme limpidi e creativi, e il bisogno di verificare nella prassi il proprio rapporto con Dio: «Non chiunque mi dice Signore, Signore...» (Matteo 7,21). Questo è stato il versetto che mi ha accompagnato nella vita fin dal giorno della mia confermazione: la settimana santa del 1946, quando sono entrato nella Chiesa[13].

Paradossalmente, ma solo in apparenza, dietro questi scritti, che sono di un «politico», c'è la fede. Dietro la prassi e la lotta degli scritti politici, ci sono i tuoi sermoni.

Il problema centrale dell'uomo è il suo rapporto con Dio, con la Sua libertà e giustizia. Credo che l'*annus mirabilis* 1989 l'abbia ampiamente dimostrato: la crisi del socialismo reale non è stata semplicemente economica o politica, ma morale e spirituale. Quei regimi sono caduti non perché la gente aveva fame, ma perché la gente non ci credeva più, e di colpo un castello di menzogne che tutti conoscevamo ma di cui nessuno parlava è crollato, nel ridicolo o nel sangue.

Se mi è consentita una battuta che vorrebbe rendere giustizia a Hegel di fronte a Marx, la storia si è rimessa finalmente «sulla testa»! Non si vive né si muore solo per il pane, si vive e si muore per la ricerca di un significato. Non è la produzione che aliena l'uomo, è la menzogna. E contro Sartre direi: «Il y a Dieu et il y a le diable»[14]. O per meglio dire, quando l'uomo suppone di realizzare nel mutamento storico i contenuti simbolici espressi dalla parola «Dio», non crea una nuova umanità, ma pubblica soltanto una edizione riveduta e peggiorata dell'uomo vecchio. Su questo aveva perfettamente ragione Pascal: ogni volta che l'uomo pretende di farsi angelo, diventa bestia.

Poiché così stanno le cose, nulla è più importante della *predicazione*: una predicazione che non può essere cappellania della rivoluzione, e soprattutto non rivincita degli spiritualismi sulla rivoluzione. I lager non squalificano il socialismo più di quanto lo sterminio dei pellerossa non squalifichi il protestantesimo. La predicazione sarà dunque sempre parlare dell'amore di Dio e dell'amore per l'uomo. Le due cose trovano il loro punto di convergenza nella persona di Gesù di Nazareth. Quasi tutti i miei sermoni recentemente editi[15] sono dell'«epoca marxista», e sono caratterizzati da un asse cristologico accentuato.

Aver raccolto in questo libro i tuoi interventi politici nell'arco di venticinque anni, indica un percorso che si è ormai concluso. Quale?

È il percorso dell'inserimento della chiesa valdese come componente della società italiana. Uno degli amici atei a cui devo di più, Emilio Samek Ludovici, osservando lo sviluppo del lavoro di Cinisello agli inizi degli anni '70 mi disse: «La tua è una strategia dell'inserimento». Rimasi imbarazzato, e gli risposi burlescamente con una frase di Rabelais: «Je n'aurais jamais cru d'être si fort savant». Invece aveva ragione lui.

È questa inconscia, poi via via sempre più consapevole, «strategia dell'inserimento» che spiega la lunga attenzione dedicata al marxismo: come si può predicare l'Evangelo in Italia senza amare Gramsci e ammirare Di Vittorio? Si può essere freddi verso Togliatti – e personalmente lo sono – e negare validità alla sua affermazione secondo cui la politica è l'attività più alta a cui possa dedicarsi un uomo, ma è impensabile voler essere davvero *in Italia* senza prendere sul serio i partiti della sinistra e taluni movimenti di rinnovamento marxista. Per fare un esempio, la lettura di storici come Paolo Spriano e Gaetano Arfè ha lasciato in me un'impronta indelebile.

Da adesso in poi, cosa ci sarà? Quali nuovi argomenti, quali direzioni di marcia? Che cosa ti piacerebbe cominciare a fare?

La predicazione resterà sicuramente per me centrale. Sarò forse un po' meno «barthiano» e un po' più «spirituale», un po' meno politico e un po' più letterario. Ho voglia di predicare sul Vangelo di Giovanni, sull'Apocalisse, sui Salmi, sul Cantico dei Cantici. Una battuta: la mia epoca «marxista» si è conclusa con la lettura del *Moby Dick* di Melville, questa denuncia dello spirito prometeico dell'uomo moderno. Credo che adesso leggerò il *Don Chisciotte.*

Il Don Chisciotte, però, vuol dire la fine di una civiltà. Che cosa è finito, quindi?

L'età della Terza Internazionale.

Don Chisciotte è un illuso che fallisce. Che cosa è fallito, nel progetto in cui tentavi la quadratura del cerchio?

Non ho tenuto conto del fatto che l'unica proposizione razionale che sia stata mai pronunciata sull'uomo è quella di Lutero: «siamo giustificati per sola grazia mediante la fede».

Un particolare curioso: quando facevo il catechismo a Giovanni Mottura, che si è «confermato» nella Chiesa valdese di Ivrea nel 1965, discutevamo insieme *Per una fede*, di Giovanni Miegge[16]. Mottura, il marxista, lamentava l'assenza, in quel capolavoro, di un capitolo sulla giustificazione per fede. Non si trattava di un pensiero episodico, perché Mottura impostò poi tutto il suo «esame di fede» davanti al Consiglio di Chiesa sul tema del peccato. Il Concistoro non capì, e io rimasi sbalordito. Ma aveva ragione Mottura. Invece il mio interesse per le rivoluzioni socialiste era in parte dovuto alla loro capacità di costruire, di *fare storia.*

Del resto, tu sei stato essenzialmente un uomo d'azione...

Non sono stato un uomo d'azione, bensì un uomo di predicazione. Ma, devo confessare, una predicazione disgiunta dall'azione, dalla sperimentazione pratica, mi pare bestemmia.

Il Cromwell che rievoco nel primo di questi studi cercava sul campo di battaglia la risposta ai suoi interrogativi circa i disegni della Provvidenza. Sarebbe più giusto cercarla in una collina alla periferia di Gerusalemme. Anzi, non *giusto*: *giustificante.* Su questo punto dobbiamo tornare ed ascoltare il Paolo della Lettera ai Romani.

Se nelle enunciazioni ideologiche sei talora perentorio, nella prassi politica poi sei un pragmatico. Come spieghi queste contraddizioni?

Dev'essere caratteristica del dirigente moderno la capacità di governare l'imprevedibile. Lo diceva già il profeta Geremia (10,23): «la via dell'uomo non è in suo potere». D'altra parte, proprio il fatto che far politica significa governare l'imprevedibile, esige una scelta drammatica tra due possibili opzioni (*non* tra due visioni scientifiche del mondo). Una è *l'opzione pragmatica*, oggi apparentemente vittoriosa. Sono però convinto che il pragmatismo anglosassone sia reso possibile da due condizioni opposte, ma complementari: la presenza in quel mondo di una fortissima eticità pubblica, unita allo spirito democratico cantato da Tocqueville; e dall'altra parte una sostanziale rassegnazione al permanere delle diseguaglianze sociali. Ho detto *diseguaglianze* e non ingiustizie sociali, come diremmo noi «socialdemocratici europei»: nel mondo anglosassone, infatti, giustizia significa essenzialmente corretto funzionamento degli organi giudiziari. La città di New York rappresenta oggi la più com-

piuta sperimentazione di questa ipotesi: benché sia una metropoli affascinante, mi pare davvero difficile presentarla come un modello.

La giustizia come un traguardo, un indicatore etico di direzione, un al-di-là...

Sì: è proprio la mia viscerale ribellione contro l'ipotesi pragmatista che mi fa nettamente propendere per la *seconda opzione*: una società democratica che abbia la giustizia sociale come suo criterio supremo: non un ideale, un criterio; se vuoi, una categoria.

Negli ultimi miei studi qui raccolti, mi appello al *socialismo etico* proprio come una forma di possibile «governo dell'imprevedibile», in un contesto di libertà, e in base al criterio della giustizia.

Napoli, Pasqua 1991

[1] Federazione Giovanile Evangelica Italiana.

[2] Si tratta del «Centro Jacopo Lombardini», nato nel 1968 da un gruppo di giovani evangelici milanesi delle varie chiese.

[3] «Gioventù Evangelica» (GE): nata nel 1946, dal 1951 organo del movimento giovanile protestante (GEI, poi FGEI).

[4] Il Movimento Cristiano Studenti, organizzato da Giorgio Peyronel dopo la II Guerra Mondiale, ha raccolto per molti anni le avanguardie intellettuali del mondo giovanile protestante italiano nel quadro della World Student Christian Federation.

[5] Vedi: R. Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976.

[6] S. Mastrogiovanni, *Un protestante nella Resistenza*, II edizione, Claudiana, Torino 1985.

[7] K. Barth, *Domande a Roma*, Claudiana, Torino 1967.

[8] V. Subilia, *Il problema del cattolicesimo*, Claudiana, Torino 1962; *La nuova cattolicità del cattolicesimo*, Claudiana, Torino 1967.

[9] Vedi G. Bouchard, *La scritta di Pilato*, Claudiana, Torino 1989, p. 21.

[10] (A cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni di G.C. Jung*, IV ed., Rizzoli, Milano 1984, p. 11.

[11] Ed. Doxa, Roma 1929.

[12] Ed. Claudiana, Torino 1974.

[13] In realtà, lo avevo ricevuto nel 1942 da una memorabile predicazione di Francesco Lo Bue al Collegio Valdese di Torre Pellice.

[14] Com'è noto, nel punto culminante de «Le Diable et le Bon Dieu» di Sartre, il protagonista esclama: «Il n'y a ni Dieu ni Diable».

[15] Cfr. nota 8.

[16] II Edizione, Claudiana, Torino 1991.

RICERCHE

La parabola dello spirito puritano

Il puritano è una figura centrale nella storia del mondo moderno: il senso del suo nome deriva dal verbo inglese purify, che vuol dire purificare: nell'Inghilterra del sec. XVI c'erano molti calvinisti che dicevano continuamente: «bisogna purificare la chiesa, lo stato e la società»: perciò vennero chiamati *puritans*, cioè «maniaci della purificazione». Dunque *la parola «puritano»*, nel suo senso specifico, *designa un gruppo di uomini che vogliono riformare, in modo completo e coerente, la chiesa, la società e lo stato*: sono i calvinisti «estremisti». Più tardi la parola cambierà significato, ma questo ora non ci interessa.

La nostra narrazione toccherà tre momenti: l'epoca anteriore alla rivoluzione inglese; la rivoluzione inglese (che sarà al centro del nostro discorso); la religione dei protestanti sconfitti nella rivoluzione.

I calvinisti vanno avanti

Il primo momento è molto legato alla matrice calvinista: si noti però che la parola «calvinismo» non designa una scuola di ripetitori delle idee del maestro, ma una chiesa di martiri e di rivolu-

(Relazione tenuta ad Agape nel dicembre 1966 e pubblicata nel «Quaderno GEI» dedicato a «L'Etica Protestante» (1967); tradotta nel numero di novembre 1971 del «Bulletin du Centre Protestant d'Etudes» di Ginevra).

zionari che hanno profondamente rielaborato il pensiero di Calvino. Sono uomini che, in un modo o nell'altro, non accettano lo *status quo*, e non si accontentano del compromesso operato da Lutero tra riforma religiosa e rinnovamento sociale (o della caricatura di questo compromesso, che è l'*establishment* anglicano): sono una minoranza, sono uomini che appartengono alle Gilde dei mercanti, degli artigiani, sono dei contadini dei paesi sottosviluppati d'Europa (come la Scozia). Questi uomini ricevono l'*Istituzione Cristiana* di Calvino, la meditano e riescono a comprenderla e a tradurla in una visione coerente della propria responsabilità di fronte al mondo.

In questa meditazione emerge in primo piano la dottrina della *predestinazione*, dell'elezione dei credenti. Questa dottrina aveva già un posto centrale nel pensiero di Lutero, che l'aveva interpretata con grande profondità: ma, in fondo, per lui la predestinazione aveva come sbocco pratico la serena consapevolezza del credente d'essere oggetto dell'amore di Dio (e da questa consapevolezza dovevano poi fluire le opere buone, mediante una vita professionale vissuta nel quadro stabilito della società). Per i calvinisti, invece, lo sbocco pratico della fede nell'elezione non è la tranquilla coscienza, ma una *spinta all'azione*: Dio giustifica i credenti, li salva e li predestina, in modo che non perdano mai la grazia, per metterli a parte dal mondo e farli strumenti del Suo piano: poi nella storia rivelerà loro, volta per volta, le occasioni nelle quali essi possano servirlo effettivamente.

Perciò la dottrina della predestinazione, che a molti può sembrare un paralizzante determinismo, è diventata per generazioni di calvinisti una sorgente di forza che noi non possiamo neanche immaginare.

La santa comunità e la Bibbia

Oggetto di questa elezione non è il singolo individuo: è la chiesa. E l'atto in cui questa chiesa è stata chiamata è, sì, certo, la croce e la risurrezione di Gesù Cristo: ma la chiesa non è costituita semplicemente da un mistico rapporto dei credenti con questo avvenimento: perché quell'avvenimento è accaduto nella *storia*, e ne rende testimonianza un libro: la *Bibbia*. Per i

calvinisti la Bibbia non è semplicemente lo strumento di cui Dio si serve per rivelare il suo perdono, ma lo strumento di cui Dio si serve per formare nella storia una *comunità* di credenti che non solo proclami, ma anche metta in pratica la grazia di Dio. Perciò i calvinisti danno tanta importanza all'Antico Testamento: esso è la testimonianza di come la Parola profetica abbia formato la storia d'un popolo, ne abbia segnato le epoche, i momenti di obbedienza, di azione; è una testimonianza limitata e parziale di fronte alla pienezza di Cristo: ma è vera testimonianza, tale da poter ancora orientare la chiesa nelle sue scelte reali.

Al centro della preoccupazione morale dei calvinisti non sta dunque l'anima degli individui, ma il problema della chiesa: come possiamo accettare effettivamente questo dono, che Dio ci fa, di essere una *santa comunità*, capace di agire nel mondo in modo fedele e coerente?

È chiaro che in questa idea della «santa comunità» riaffiora un pensiero proprio degli anabattisti: la chiesa non è fondata semplicemente sulla predicazione della Parola e sull'uso dei sacramenti, come i luterani affermavano: la santa comunità, come il popolo dell'Antico Testamento, è fondata su un *patto* che è stato stabilito tra Dio e il suo popolo: un patto in cui Dio si impegna in modo totale per il suo popolo, ma in cui altresì il popolo si impegna in modo totale verso il suo Dio. La vita della chiesa non è affidata solo al «miracolo del pulpito», ma a un rapporto vivente e determinato con Dio.

Ma a differenza degli anabattisti, Calvino e i suoi seguaci non ritengono che la santa comunità debba stabilire fra sé e il mondo una frontiera in qualche modo stabile: poiché il mondo è quel mondo pieno di malvagità che tutti conosciamo, allora — e qui c'è un movimento di pensiero tipicamente calvinista — la comunità dei santi deve assumersi la responsabilità del mondo. Ci troviamo così di fronte a un rovesciamento della posizione luterana: anche Lutero vedeva che il mondo andava male, ma consigliava pazienza di fronte al mondo e speranza nella bontà dei principi; invece il calvinista ha poca fiducia nella bontà dei principi. La «santa comunità» pensa che se Dio ha chiamato gli eletti, non è per farli evadere dal mondo, ma per far sì che questo mondo che s'è ribellato a Dio nel peccato originale, sia confrontato col suo Creatore: e il mondo si confronta col Signore

non con delle prediche, ma con delle azioni; o se prediche si fanno, hanno da essere come la predicazione dei profeti che aveva fiducia nell'intervento di Dio, e non soltanto nell'efficacia d'una troppo paziente testimonianza. Quindi l'etica dei calvinisti si differenzia profondamente dall'etica dei luterani. Facciamo un paio di esempi.

Professione e rivoluzione

Circa il lavoro professionale, i calvinisti dicono più o meno le stesse cose che diceva Lutero; soltanto, come dice Troeltsch[1], per i luterani la morale cristiana veniva attuata *in vocatione*, cioè *dentro* la professione, nella fedeltà al proprio compito già stabilito; per i calvinisti invece la morale cristiana veniva attuata *per vocationem*, cioè *attraverso*, mediante la professione, servendosene come d'un semplice strumento in vista dello scopo che Dio ha stabilito. Il luterano accetta il quadro professionale, e in questo quadro butta tutto il suo amore, tutta la sua fede, però non altera questo quadro: il ciabattino rimane ciabattino, il principe rimane principe. Il calvinista invece butta il suo impegno nella professione, ma non trova nulla di strano a cambiar mestiere, se se ne presenta la necessità: non è più legato a una visione patriarcale della società, anzi è spinto da una visione dinamica del mondo e delle sue relazioni.

Questo dinamismo va però ben al di là della vita privata dei singoli: esso investe l'intero quadro della vita politica e sociale. Nei vari stati in cui si trovano a vivere, i calvinisti risuscitano in forma nuova il ministerio profetico dell'«Antico Testamento: c'è un momento in cui il pastore, sia Calvino o un semplice ministro di campagna, deve alzarsi in piedi e ammonire solennemente i magistrati che essi sbagliano: e qualora essi non ammettessero di avere sbagliato, sappiano che stanno resistendo alla Grazia di Dio. Questo magistrato può essere il mercantuccio di Ginevra, che è facile spedire in Savoia, ma può anche essere Sua Maestà Filippo II di Spagna, che un gruppo di popolani, di borghesi, di pastori, guidati da un unico aristocratico (Guglielmo I d'Orange) dichiareranno decaduto dai suoi diritti. E anche dopo la vittoria dell'insurrezione, i nuovi magistrati si troveranno di fronte questa chiesa che pretende di intervenire

ogni volta che l'autorità civile si allontana dalla Legge del Signore: questo ministerio della chiesa diventa, dice Troeltsch, una specie di rinascita degli antichi tribuni della plebe, ma dotati d'una autonomia, d'una disciplina, d'una capacità d'azione che nessun tribuno della plebe aveva mai conosciuto.

Là dove il calvinismo rimane a lungo una minoranza perseguitata, il suo pensiero si radicalizza ulteriormente: per esempio in Francia o in Scozia. Mentre Calvino diceva che in caso di infedeltà del re era lecito appellarsi ai «magistrati inferiori», Teodoro di Beza fa un passo avanti: dopotutto, sotto i magistrati inferiori c'è il popolo. Se gli olandesi hanno la fortuna di trovare un nobile come Guglielmo d'Orange che guida la loro lotta, tanto meglio; ma se non lo trovano, il popolo è la vera fonte della sovranità. I sovrani – aggiunge Knox nella stessa epoca – debbono essere sorvegliati dal popolo, e nel caso che ciò sia necessario, il popolo può anche condannare a morte il proprio sovrano. E quando i sudditi sono oppressi da un sovrano iniquo, hanno il diritto di formare delle *leghe* per cambiare il governo: qui c'è il pensiero anabattista dell'insurrezione, ma filtrato attraverso la disciplina calvinista che riconosce il valore delle forme organizzative. Non c'è nessun sogno anarchico nei calvinisti rivoluzionari: c'è l'idea che ci si può organizzare per la rivoluzione, ma questa organizzazione rivoluzionaria deve avere una linea, una disciplina, una forza che dev'essere effettivamente piena di risultati.

Spirito di povertà e pratica dello sviluppo

La rivoluzione etica del calvinismo raggiunge il suo punto culminante nella valutazione della nuova realtà economica dei secoli XVI e XVII. Secondo Troeltsch, il punto decisivo dell'etica di Calvino è questo: *lo spirito cristiano di povertà può essere vissuto all'interno d'una economia di mercato.*

L'epoca in cui i calvinisti vivevano era un'epoca in cui le forme feudali stavano scomparendo, sotto l'effetto di trasformazioni tecnologiche e commerciali che erano cominciate in Italia due secoli prima, ma che erano state enormemente accelerate dalla scoperta dell'America: un flusso continuo di oro, di argento, di schiavi, di piraterie mette in crisi il vecchio mondo euro-

peo. Il cattolicesimo dell'epoca punta su una integrazione della nuova economia monetaria e industriale nell'antica società feudale: il grande programma d'un uomo come Filippo II di Spagna è animato da questa fiducia di poter riassorbire il mondo nuovo nel vecchio: è quello che Giorgio Spini ha chiamato «neofeudalismo».

I calvinisti invece accettano questa novità della storia, non intendono ridurla a dei fatti già conosciuti nel passato, e cercano d'incarnare la loro elezione in questo mondo dell'industria e della scienza, e non nel mondo della vita agricola sempre uguale a sé stessa. L'ascesi calvinista ha la sua radice in questa decisione di restar fedeli all'Evangelo accettando i cambiamenti sociali, economici, culturali, scientifici: lavorando, commerciando, battendo il martello sull'incudine è possibile vivere lo spirito evangelico che è spirito di povertà, di semplicità, di umiltà.

Questo atteggiamento ha avuto le conseguenze pratiche che tutti conoscono. Calvino e i calvinisti hanno detto che era lecito prestare denaro a interesse: il principio dello sviluppo capitalistico veniva pienamente accettato. Ma è tipico il fatto che, per molti anni, a Ginevra il tasso d'interesse venisse fissato dalle autorità civiche, e non dai banchieri, e sempre dopo aver sentito il parere della «venerabile compagnia dei pastori».

Insieme all'accettazione della società nuova che sorge, c'è dunque un forte senso di responsabilità collettiva. Il calvinismo non è la consacrazione del liberismo economico: il pensiero della «santa comunità» introduce un'idea di responsabilità collettiva: per i calvinisti è sempre necessario che la chiesa, lo stato, i singoli credenti intervengano per ristabilire periodicamente l'equilibrio umano turbato dallo sviluppo economico. Sia ben chiaro: Calvino non era un democratico, come non lo sarà Cromwell: i calvinisti accettano la diseguaglianza tra gli uomini. Ma i calvinisti non investono tutto il loro denaro per produrre nuovo denaro: ne impiegano anche molto per creare scuole, ospedali, istituti scientifici. Quante università moderne hanno una lontana matrice calvinista! La tensione tra questi due fattori — l'accettazione dell'economia di sviluppo e il senso di responsabilità collettiva — hanno fatto dell'etica calvinista, per tre secoli, l'ideologia della parte più creativa del mondo occidentale moderno[2].

In tutta Europa troviamo queste minoranze calviniste, con un programma, una teologia, e un'etica personale, sociale, politica. Ma queste minoranze vengono a trovarsi, nel '500 e nel '600, in due situazioni molto diverse. C'è da una parte la situazione delle piccole città come Ginevra, o delle regioni limitate, come l'Olanda o la Scozia, in cui la minoranza calvinista riesce abbastanza facilmente ad assumere la guida di un moto rivoluzionario, e a trasformare la situazione.

D'altra parte i calvinisti si sono anche diffusi in due reami d'Europa, caratterizzati da masse numerose e da un potere regio bene in sella: la Francia e l'Inghilterra. In Francia i calvinisti vengono sconfitti: di fronte al grande stato saldamente organizzato dalla monarchia assoluta, l'ondata calvinista si infrange senza realizzare la Riforma.

In Inghilterra, poi, il compito dei calvinisti è reso particolarmente difficile dal fatto che l'Inghilterra ha fatto la Riforma, una riforma tutta inglese. Le terre della chiesa (1/3 del totale) sono state cedute ai nobili, al re, ai mercanti; la chiesa è stata dichiarata indipendente da Roma, e ha subìto iniezioni di calvinismo a dosi controllate, pur conservando visibili tracce di cattolicesimo. In cima a questo straordinario compromesso sta una regina geniale e machiavellica: Elisabetta.

In questa situazione, la minoranza calvinista ha la vita dura: bisogna organizzarsi, stringere le file, lavorare a lunga scadenza, leggere e pensare.

Quando Elisabetta muore, all'inizio del '600, i puritani calvinisti sono ormai forti, e il regno d'Inghilterra è invece scosso dalla crisi europea. In Europa l'inizio del '600 è infatti un'epoca reazionaria: gli effetti della rivoluzione economica del sec. XVI si fanno pesantemente sentire, e i capi europei premono per un «ritorno all'ordine». È l'epoca della chiusura dei parlamenti (cioè degli stati generali francesi, delle *cortes* spagnole): una aristocrazia terriera, militare, coloniale ed ecclesiastica chiude in un cerchio di ferro tutta la società.

In Inghilterra questo «ritorno all'ordine» si rivela, nello stesso tempo, più urgente – perché l'equilibrio delle classi è traballante – e più difficile, perché gli oppositori sono organizzati, hanno una chiesa, hanno delle idee, hanno una vigorosa spinta

ascensionale. Sul trono c'è un anglicano scozzese, piuttosto prodigo, che si chiama Giacomo I; è un uomo che odia i puritani esattamente come odia l'autorità romana, perché il papa minaccia il suo potere dall'alto, e i puritani lo minacciano dal basso. Già nel 1603, appena salito al trono, Giacomo I dice:

> I puritani non differiscono tanto da noi su questioni di indole religiosa, quanto per la loro confusa concezione della politica e dell'eguaglianza, essendo perennemente scontenti del presente governo, e insofferenti d'ogni autorità: cosa che rende la loro setta intollerabile in ogni stato ben governato.

Dunque i puritani sono dei sovversivi. Qualche anno dopo una signora puritana, Mrs. Hutchinson, moglie d'un militante, risponderà idealmente a questo atto d'accusa dicendo:

> Usavano chiamare puritano chiunque si opponesse ai cortigiani squattrinati, ai preti presuntuosi e intriganti, ai truffatori, alla dissoluta nobiltà e alla proprietà terriera. Insomma veniva chiamato puritano chiunque potesse ascoltare con pazienza un sermone, chiunque sapesse conversare, vestirsi modestamente e fare qualcosa di buono.

Tra le due forze, lo scontro è inevitabile: Giacomo I comincia con le condanne, con le esecuzioni. Una parte dei calvinisti attraversa l'Oceano e va nella Nuova Inghilterra a tentare l'esperimento d'una nuova Ginevra: avranno una incalcolabile influenza sull'avvenire dell'America e del mondo.

Teste rotonde e fianchi di ferro

Ma molti non emigrano, si organizzano e si sviluppano: dal tronco calvinista nascono nuovi rampolli; mentre i presbiteriani vorrebbero imporre all'Inghilterra il modello di Ginevra puro e semplice, molti popolani cominciano a chiedere energicamente la separazione tra chiesa e stato: sono i congregazionalisti, i puritani «indipendenti». Altri ancora chiedono che si abolisca anche l'ultimo vestigio della chiesa di popolo, il battesimo indiscriminato di tutti i fanciulli: i *battisti* saranno il nerbo della rivoluzione inglese.

L'Inghilterra, negli anni che vanno dal 1620 al 1640, si spacca secondo linee di classe[3] e secondo linee di chiesa: da una parte c'è il re, i nobili e i vescovi; e dall'altra parte c'è tutto il resto

del Paese. Verso il 1640 comincia in tutta Europa un'epoca rivoluzionaria: ma mentre in Olanda, in Francia (La Fronda), a Napoli (Masaniello), in Catalogna, in Portogallo le rivoluzioni falliscono pressoché totalmente, in Inghilterra la rivoluzione cambierà la faccia della nazione: e lo spirito puritano non avrà poca influenza in questo cambiamento. Il parlamento si riunisce e comincia coll'abolire tutto l'apparato del potere assoluto: la Camera Stellata (= tribunale speciale), la commissione ecclesiastica, l'esercito permanente, il controllo regio sulla chiesa: Carlo I si vede ridotto a semplice sovrano costituzionale.

Un'insurrezione in Irlanda sembra offrire al re l'occasione d'una rivincita: in tempo di guerra, infatti, il comando supremo spetta al sovrano: ma il parlamento, che già controlla la chiesa, vuole anche controllare l'esercito. Allora la situazione precipita, il re cerca di far arrestare gli estremisti, gli indipendenti. Ma l'arresto fallisce, il re fugge da Londra e dichiara la guerra civile: si appella alla buona vecchia Inghilterra contro questi novatori insopportabili. Questo appello del re era fondatissimo nelle idee e nei fatti: il re aveva dietro di sé l'ideologia di 1300 anni di «regno cristiano»; poi aveva i nobili che sapevano combattere a cavallo, aiutati da una piccola fanteria formata dai loro servi di campagna.

Il parlamento presbiteriano aveva il denaro, ma non aveva ancora gli uomini: assoldò un po' di garzoni dalle teste rapate (che perciò furono chiamati «teste rotonde»), e li mandò a combattere per le libertà della borghesia. Questo esercito raccogliticcio si trova di fronte la cavalleria del principe Rupert, e viene sconfitto ripetutamente: presto due terzi dell'Inghilterra sono in mano del re, che già pensa alla sua «Marcia su Londra». In questa atmosfera di sconfitta emerge un piccolo proprietario terriero di nome Oliviero Cromwell[4], calvinista che più calvinista di così non c'è nessuno: la Bibbia in mano, i piedi ben posati per terra. Cromwell dice una cosa molto semplice: se volete fare una guerra rivoluzionaria, dovete avere un esercito rivoluzionario; se volete cambiare il mondo, dovete pagare di persona. Incaricato di raccogliere un po' di cavalleria, Cromwell dice: recluterò solo degli uomini che sappiano per cosa combattono. C'è una sua famosa frase: «preferisco un capitano malvestito, ma che conosce i motivi per cui combatte, piuttosto che

uno di quelli che voi chiamate *gentlemen*, e che non sanno essere altro che dei *gentlemen*»[5]. Perciò Cromwell recluterà i suoi «fianchi di ferro» (*Ironsides*) tra i battisti, gli indipendenti, i settari: sono piccoli proprietari, lavoranti, artigiani: gente che legge la Bibbia, gente che sa pregare.

Cromwell esigerà che questo esercito (la *New Model Army*) sia sempre ben pagato, riceva molti sermoni, abbia piena libertà di discussione, una forte disciplina imposta *dal basso*, un sistema di promozioni unicamente per merito. Nel 1644, a Marston Moor arriva il primo confronto tra la *New Model Army* e i cavalieri del principe Rupert: i cavalieri sono numerosi, sono giovani, sono ben vestiti, sanno combattere: si lanciano in una carica entusiasta, disordinata, travolgente. Dall'altra parte arrivano gli Ironsides a passo di trotto, con la pistola in mano, senza sparare un colpo, senza bisogno che gli ufficiali dicano: non sparate. È l'autocontrollo puritano: e mentre la cavalleria del principe Rupert disperde le sue energie in cariche disordinate, i «fianchi di ferro» attaccano solo al momento buono, e vincono. Nel giro di poche ore, l'«esercito dei santi» ha riportato la sua prima vittoria: ne riporterà ancora molte, capovolgendo completamente le sorti della guerra civile.

I livellatori

A questo punto i capi rivoluzionari pensano che ci si possa fermare, e imporre al re una bella monarchia costituzionale e una bella chiesa presbiteriana. Ma l'esercito dei santi non si è soltanto abituato a vincere: si è anche abituato a discutere, e non pensa che il Signore gli abbia concesso tante vittorie semplicemente per togliere un po' di potere al re e darlo ad una oligarchia di proprietari e di commercianti. I soldati prendono l'iniziativa, formano cellule, diffondono volantini ed eleggono delle persone che vengono chiamate *agitators*, agitatori.

Nel corso di questi dibattiti[6], emerge la sinistra puritana: i «livellatori». Sono guidati da un uomo di nome *Lilburne*: un piccolo commerciante che ha una viva attesa del Regno di Dio e uno spregiudicatissimo interesse per le scienze di ogni tipo (come molti puritani dell'epoca). Per Lilburne, ogni cittadino inglese deve avere una eguale parte di potere: perciò il Parlamento

dev'essere eletto a suffragio universale (cioè da una maggioranza di analfabeti, di servi, di contadini: misura a quell'epoca assolutamente rivoluzionaria). Oltre alla democrazia bisogna anche attuare il sacerdozio universale: i pastori devono essere revocabili d'anno in anno, ogni credente deve avere il diritto di prendere la parola durante il culto.

A sinistra di Lilburne emergeranno tendenze ancora più radicali: i *Diggers* (zappatori). Winstanley ritiene che il peccato originale sia consistito nell'atto per cui la terra, proprietà collettiva, è stata dichiarata proprietà privata. Dunque la rivoluzione, se vuole andare contro il peccato, deve restituire ad ognuno il godimento della terra, e poi sviluppare la scienza e l'istruzione, perché conoscere le opere della natura vuol dire conoscere le opere di Dio. Anche qui c'è forte tensione escatologica e piena spregiudicatezza verso le realtà di questo mondo, comprese le forme storiche della religione cristiana. Questo è lo spirito puritano, questi sono gli uomini che hanno vinto le battaglie della rivoluzione.

Ma i loro capi non sono disposti a tanto, a causa di un insieme di ragioni spirituali e di interessi materiali. Nel 1647, a Putney, i delegati dell'esercito si incontrano con Cromwell e Ireton (suo genero). Il colonnello Rainborough propone il «patto del popolo», cioè una costituzione democratica repubblicana, con suffragio universale e larga (non totale) eguaglianza sociale, e dice: «Io penso veramente che l'essere più povero che vi sia in Inghilterra ha una vita da vivere quanto il più grande e perciò, signore, credo sia chiaro che ogni uomo il quale ha da vivere sotto un governo debba prima col suo consenso accettare quel governo». Ireton gli risponde che hanno diritto di eleggere il parlamento solo quelle persone che «riunite nel loro insieme comprendono tutti gli interessi reali e permanenti del regno»: «le persone nelle cui mani è la terra, e i membri delle corporazioni, che hanno in mano tutto il commercio». Questa è la più onesta dichiarazione di guerra di classe che la borghesia abbia mai fatto: di fronte all'ala sinistra della rivoluzione, Cromwell e suo genero affermano il nuovo diritto, che è il diritto di *proprietà*. In Cromwell c'è la coscienza chiara che solo in questo modo si può evitare il ritorno al vecchio regime assolutistico o feudale: ma i livellatori hanno letto la Bibbia, e guardano all'avvenire.

In compenso, Cromwell ha un senso molto chiaro del presente, e comprende che bisogna fare qualche concessione alla sinistra. Questa concessione si chiamerà Carlo Stuart: il re verrà processato, e condannato a morte come reo di *alto tradimento* contro il popolo d'Inghilterra. Solo *dopo* la sua esecuzione, la monarchia verrà abolita. L'Europa è percorsa da un senso di orrore, paragonabile a quello del 1917-18. Indubbiamente, tagliare la testa a un re era un atto rivoluzionario di grande portata. Ma tanto Cromwell che Lilburne sapevano molto bene che chi tagliava la testa al re, prendeva il suo posto: se era un parlamento democratico, eletto a suffragio universale, il processo di Carlo I avrebbe inaugurato una democrazia puritana ed egualitaria. Ma la testa la fece tagliare Cromwell, e quindi prese il posto del re, insieme ad una piccola oligarchia di ufficiali rappresentanti della media borghesia.

A questo punto la sinistra è sconfitta, e la dittatura militare può *deviare* l'impulso rivoluzionario dei puritani di sinistra. I puritani — forse era un sogno — volevano approfittare delle rivolte europee per abbattere i troni cattolici di Francia e di Spagna, forse per arrivare fino a Roma: l'esercito invece verrà mandato a combattere in Irlanda: l'odio popolare per il cattolicesimo viene utilizzato per massacrare i contadini irlandesi. Dalla distorsione dello spirito puritano nasce così l'imperialismo britannico, che trasforma l'antico possedimento irlandese in una moderna colonia.

In cambio che cosa dà Cromwell al popolo? Aumento di stipendi (per 100 anni i salari non avevano fatto che diminuire, fino a dimezzarsi: dalla rivoluzione in poi invece aumenteranno regolarmente per un secolo, fino a raddoppiare), libertà di culto, uno sviluppo scientifico eccezionale, una cultura come quella di Milton. Ma la rivoluzione puritana si è risolta in un *compromesso.* Perciò dieci anni dopo un altro re potrà venire in Inghilterra, non per tornare sul trono di San Giacomo, ma per prendere il posto di Cromwell: nascerà così quella monarchia costituzionale inglese, che copre una oligarchia di proprietari terrieri, di mercanti, di capitalisti, così forte, così sicura di sé da permettere piena libertà di stampa, di parola, di organizzazione per tutti. Questo *establishment* si fregierà del nome di «protestante», senza meritarlo.

Di fronte a questa situazione, che cosa fa l'esercito dei santi, che cosa fanno gli uomini che avevano creduto nel Regno e nella possibilità di agire nella storia, secondo l'insegnamento di Calvino? Questo esercito dei santi si trasforma profondamente: qualcuno si fa fucilare, qualcuno si fa quacchero, qualcuno bada ai suoi affari.

Un giorno viene condotto al patibolo Harrison, l'uomo che aveva dichiarato d'aver fatto tagliare la testa al re in faccia a tutto il mondo. Mentre cammina per la strada, la plebaglia lo insulta; e uno, un deluso, gli grida: «Harrison, colonnello, dov'è la nostra buona vecchia causa»? Harrison, con un largo sorriso, porta la mano al petto e dice: «La nostra buona vecchia causa — *good old cause* — è qui, ed io la vado a sigillare col mio sangue. Per Dio ho scavalcato un muro, per Dio ho sconfitto un esercito, per il mio Dio sopporterò questa morte ed egli me la renderà facile». Senza saperlo, Harrison, portandosi la mano sul cuore indicava la via che sarebbe stata seguìta dai puritani sconfitti e dai loro figli.

Che cosa accade infatti? Da una parte i borghesi più moderati *privatizzano* l'etica calvinista[7]: sono dei calvinisti che non si interessano più della società, ma della propria azienda e della propria famiglia, e creano una chiesa molto libera, molto democratica, che però rinuncia a pretese profetiche nei confronti della società: il tipo di chiesa in cui tutti noi siamo nati, o entrati.

Mentre la borghesia *privatizza*, i radicali, i livellatori, gli scavatori, *interiorizzano* la tensione rivoluzionaria. Se prima aspettavano il Regno di Dio nel futuro, ora lo cercano nell'intimo del cuore umano.

Già sotto Cromwell era nato con Giorgio Fox il movimento quacchero. Dopo le delusioni e le sconfitte entreranno nel movimento anche Lilburne e Winstanley, e con loro tutta una schiera di antichi combattenti. I quaccheri sono una grande vicenda dell'Inghilterra e dell'America di quel periodo[8]: non vorrei svalutarli, ma è chiaro che questo puritanesimo interiorizzato ha rinunciato alla lotta diretta per la trasformazione del mondo. Ascoltiamoli: dice Fox: «Sta quieto per un po' di tempo, allontanati dai tuoi pensieri, dai desideri, dalle tue immaginazioni, e rafforzati nel principio di Dio che è in te, salendo così fino a

Dio». E Lilburne: «Ho trovato quello che l'anima mia ha cercato per tanti anni; e per questo io sono fermamente convinto che d'ora in poi non userò più la spada temporale, né mi unirò a coloro i quali agiscono in questo mondo».

Certo, il puritanesimo non violento dei quaccheri ha ancora e sempre un enorme interesse per le questioni sociali: già al tempo di Cromwell essi accusano il Lord Protettore d'aver tradito la rivoluzione. Però le parole che Giorgio Fox rivolge regolarmente a Cromwell sono fondate unicamente sulla speranza di risvegliare in Cromwell il suo latente senso di giustizia. Analogamente cento anni dopo, un quacchero americano, Woolmann, ha cominciato a fare una crociata contro la schiavitù: quando egli incontrava un padrone di schiavi, non gli diceva come avrebbe detto un profeta puritano: sei iniquo! Invece gli domandava: «Tenendo schiavi dei negri è forse il tuo cuore tranquillo?». Bisogna dire che questa campagna è riuscita: in Pennsylvania tutti i quaccheri hanno liberato i loro schiavi, e poi hanno imposto allo stato una legge di affrancamento (1758).

Anche il modo di vivere dei quaccheri è una testimonianza di non conformismo: non si levano il cappello davanti a nessuno (come i *Diggers*), danno del tu a tutti, non giurano, rifiutano il servizio militare, attuano la parità tra uomo e donna. Per tutto questo sono crudelmente perseguitati: ma sono talmente laboriosi, ordinati, scrupolosi, che nel giro di 30 anni arricchiscono: anche i profeti della rivoluzione non violenta slittano senza quasi accorgersene nel compromesso con lo spirito borghese.

Tuttavia i quaccheri non sono semplicemente degli sconfitti. Tra i discepoli di Fox c'è un giovane aristocratico, di nome William Penn: egli si converte a 24 anni, diventa simultaneamente repubblicano e quacchero. Quando il re, dopo averlo cacciato in galera, gli regala un pezzo di terra in America (la Sylvania), egli la ricompera regolarmente dagli indiani (trattato di Shackamaxon, 1683, l'unico trattato non giurato della storia dell'Occidente, e uno dei pochi che siano stati rispettati), poi apre la colonia ai perseguitati d'ogni tipo e dice loro: «Dio mi ha dato questo paese in faccia al mondo, Dio lo benedirà e ne farà il seme d'una nazione». Allora vediamo riemergere in questa terra nuova (certo in seno ad un sistema imperialistico) il «patto del popolo» di Lilburne, la vecchia spinta democratica dei livellatori. La costituzione che viene data dai quaccheri alla Pennsyl-

vania (e poi al New Jersey, al Rhode Island e alle due Caroline) prevede libertà di culto, suffragio universale, elezioni annuali, separazione tra chiesa e stato, libertà dal servizio militare, uguaglianza di tutti di fronte alla legge. Credo si possa dire che ciò che v'è di aperto e di positivo negli Stati Uniti d'America è dovuto al «santo esperimento» di William Penn che ha realizzato in forma moderata le aspirazioni dei livellatori, almeno quanto al rigore calvinista dei Padri Pellegrini.

Fin qui il puritanesimo è sempre stato un fatto di minoranza. Più tardi, nel '700, negli anni del trionfo capitalistico e imperialistico britannico ci sarà un uomo che inventerà un puritanesimo di massa: *Giovanni Wesley*. Quando Winstanley si era convertito, aveva avuto il cuore «pieno di bei *pensieri*»: quando invece Wesley si converte, sente il suo cuore riempirsi d'un *calore* insolito: non pensieri, ma sentimento. Il grande sentimentalismo metodista di Giovanni Wesley, unito a una morale personale puritana (non bere, non fumare, non far debiti, lavorare, risparmiare, donare) e munito d'una geniale organizzazione, farà di questa nuova edizione del puritanesimo, una chiesa di massa[9]. Con il Risveglio ottocentesco, questo puritanesimo progressista plasmerà tutto il mondo protestante, e lascerà la sua impronta anche sul movimento operaio. Il primo eroe della guerra civile americana sarà John Brown, metodista; nel nostro secolo M.L. King, battista, sarà ancora animato dallo stesso spirito puritano-riformatore.

La «buona vecchia causa»

Abbiamo definito il puritanesimo come la religione dello sviluppo, e in particolare dello sviluppo capitalistico. Esso ha avuto un'influenza storica che sarebbe un grave errore sottovalutare. Troeltsch ha detto che questo «protestantesimo ascetico» è stato altrettanto forte quanto il cattolicesimo medievale, come capacità di plasmare la società: «esso ha la durezza e la pieghevolezza, l'energia religiosa e l'accorta aderenza alle cose, l'adesione al pensiero etico della media e la semplicità dogmatica, che sono necessarie per padroneggiare anch'esso a modo suo la vita complessiva».

Quante cose restano ancora in noi di questo spirito puritano!

Il lavoro concepito come cosa razionale; il controllo sessuale, lo spirito repubblicano, l'idea di un compito da svolgere nella vita, la spinta filantropica, la volontà di personalizzare i rapporti con i figli, con la moglie; l'attesa che dalla predicazione venga sempre qualcosa di nuovo, l'amore per la scienza, il senso di responsabilità collettiva, sono in noi il risultato di questo lavoro di trecento anni. Lo spirito puritano viene dichiarato periodicamente morto, e periodicamente risorge, con la sua dialettica di disciplina professionale e di interiorizzazione, di paziente riformismo e di audaci anticipazioni, di testarda individualità e di sofferta responsabilità civile.

Perché questa vitalità? Perché il «protestantesimo ascetico» ha voluto essere un'*etica di responsabilità* sistematica e coerente: l'etica d'una chiesa certa del Regno e della risurrezione, e *perciò* cosciente di dover rendere conto a Dio solo, ma qui e subito, dell'azione svolta nella storia. In questa tensione di certezza del Regno e di responsabilità attuale sta la forza e la grandezza dello spirito puritano.

Ora noi dovremo criticare l'opera dei nostri padri, ma prima di criticarla, forse valeva la pena di rievocare questa «buona vecchia causa», in tutta la ricchezza del suo significato, e non soltanto nel significato della sua ricchezza.

[1] Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1960.

[2] André Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Labor et Fides, Genève 1961; *L'umanesimo sociale di Calvino*, Claudiana, Torino 1964.

[3] Christopher Hill e altri, *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano 1957.

[4] Bruno Revel, *Storia di Cromwell*, Doxa, Roma 1930.

[5] Oliver Cromwell, *Discorsi e lettere della rivoluzione*, Doxa, Roma 1930.

[6] Vittorio Gabrieli, *Puritanesimo e libertà: dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino 1956; Ugo Bonanate, *I puritani*, Einaudi, Torino 1975.

[7] Mario Miegge, *Vocazione e lavoro*, Pugillaria n. 7, Bologna 1985; id., *Vocation et travail*, Genève 1989.

[8] John Sykes, *Storia dei Quaccheri*, Sansoni, Firenze 1966; Giorgio Vola, *I Quaccheri*, Claudiana, Torino 1975.

[9] Sergio Carile, *I metodisti nell'Inghilterra della rivoluzione industriale*, Claudiana, Torino 1989.

Fede biblica e responsabilità politica

Vorrei dividere il mio discorso in tre parti: una prima parte riguarda la valutazione biblica della realtà sociale; viene poi un accenno alle soluzioni che la Riforma protestante ha dato a questo problema; e da ultimo un discorso sulle vie che si offrono oggi alla scelta dei credenti.

Lotte dell'anima o lotte di classe?

Siccome l'evangelismo italiano proviene quasi tutto dal Risveglio dell'Ottocento, noi abbiamo una certa difficoltà a riconoscere nella Scrittura una dimensione di riferimenti alla realtà sociale, civile e politica. I più anziani tra di noi ricordano l'eco che ebbero, intorno agli anni 1950, gli opuscoli del professor Valdo Vinay su «La vocazione politica della chiesa», e su «I due regni nella teologia di Lutero»: questi opuscoli fecero una certa sensazione, perché in alcuni ambienti c'era l'abitudine di ritenere che la Bibbia ci parlasse essenzialmente dei rapporti tra la volontà del Signore e le lotte dell'anima e non anche dei rapporti tra la volontà del Signore e le lotte tra gli uomini, tra le forze che si affrontano nel mondo.

(Relazione tenuta all'Assemblea delle comunità evangeliche del Triveneto, Venezia, il 9 Settembre 1968; inedita).

Nella Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, la vita pubblica, la vita dei rapporti sociali ed economici, ha una importanza di primo piano. Prendiamo per esempio una parola che nella nostra tradizione religiosa ha avuto molta importanza, la parola *peccato*: è indubbio che nella mentalità di noi tutti questa parola si riferisce essenzialmente alle responsabilità di carattere personale della propria vita: peccato è essere pigri, rubare, mentire, commettere adulterio ecc. Invece la parola ed il concetto di peccato nell'Antico Testamento riguardano una realtà molto più ampia. Nella Genesi, all'episodio dell'albero della conoscenza del bene e del male (Genesi 3), si gemella l'episodio della torre di Babele (Genesi 11) che è un esempio classico di collettiva volontà di peccato: approfittare di una scoperta tecnologica (quella di fare i mattoni con una tecnica nuova) ed usarla per ottenere *gloria*, cioè potenza e dominio.

Soprattutto i profeti dell'ottavo secolo a.C. (Michea, Amos, Isaia) denunciano molto chiaramente il *peccato sociale*. Il versetto del primo capitolo di Isaia che noi adoperiamo per la confessione di peccato (v.18), si riferisce, come è evidente nel capitolo, a peccati di carattere sociale, tant'è vero che quando il profeta chiede ai credenti di vincere il peccato, chiede loro di «cercare la giustizia, rialzare l'oppresso» (v.17). L'Antico Testamento vede molto bene che il male non ha sede solamente nell'intimo del cuore umano, ma anche nelle *relazioni* tra gli uomini, non soltanto a livello della vita di piccole comunità, o di villaggi, ma anche a livello più alto.

È tipico che di nuovo i profeti più antichi (e dopo, nell'apocalittica, Daniele), diano una valutazione ricca e complessa della *storia* dei popoli. Prendiamo ad esempio solo due passi a tutti noti: il capitolo 10 di Isaia, in cui l'Assiria è vista come la verga in mano di Dio, ed il capitolo 2 di Daniele in cui l'insieme delle civiltà orientali è visto come una statua, cioè alcunché di organico, ma di *giudicato* (la pietra del Regno che viene getta in frantumi tutta quanta la statua).

Questa valutazione della storia è sempre molto seria. Pensate al modo in cui il secondo Isaia (capp. 44-45) parla di Ciro che è l'unto dell'Eterno, ma di cui non si dimentica mai che ignora l'Eterno per cui *Ciro viene riconosciuto ma non viene benedetto* (contrariamente a quanto ha fatto molta tradizione cristiana); o anche il modo con cui il profeta Geremia nella lettera agli esuli di

Babilonia (cap. 29) dice: «Pregate per il bene di questa città», che è un modo molto dialettico di vedere la vita civile, per cui Babilonia viene compresa meglio di quanto non comprenda se stessa: si chiede così ai credenti una azione positiva, che però non è mai una *resa* morale e intellettuale davanti alla forza di quello stato.

L'Antico Testamento sa che la vita pubblica è cosa di grande importanza, ma è anche il luogo delle più profonde contraddizioni: queste contraddizioni non portano ad una squalifica del fatto sociale, politico e militare, ma lo *relativizzano* fortemente. Daniele 2 in questo è classico: Nebucadnetsar ha un bell'essere la testa d'oro, ma quando la pietra verrà lo abbatterà insieme con tutti gli altri; e in un altro capitolo di Daniele (il quarto), quando Nebucadnetsar perde il senso del limite, diviene simile ad una bestia.

Un'etica di trasgressione

In base a questa valutazione complessa della realtà civile, sociale e politica, in tutta la predicazione dell'Antico Testamento (Deuteronomio e profeti) c'è *la richiesta al popolo dei credenti di avere una morale civile e sociale diversa da quella degli altri popoli.* Pensate alle norme che sono contenute in Deuteronomio 15:23-34, di cui non dobbiamo ricordare soltanto l'invito a praticare la misericordia (che non era facile ottenere, in quanto nell'antico Oriente l'orfano e la vedova non ricevevano maggiore soccorso di quanto il disoccupato, l'emigrante e il profugo arabo non ricevano al tempo nostro): a parte questo «ricordati dell'orfano e della vedova», la predicazione deuteronomica chiede ad Israele di imporre la pena di morte su chi fa uno schiavo (24:7). Non solo: quando uno schiavo fugge, *non* bisogna restituirlo (23:15-16): questo mentre nell'antichità lo schiavo era proprietà del padrone, sia che questa proprietà fosse garantita con la forza bruta, sia che fosse garantita dalle leggi, come più tardi nell'impero romano. Certo, la schiavitù rimane, ma viene considerata dai predicatori d'Israele come una cosa ambigua, da guardarsi con sospetto, come una necessità che non corrisponde, come i filosofi greci avrebbero detto, alla «legge della natura», ma corrisponde semmai alla legge del pec-

cato che non può mai essere giustificata. Voi sapete del resto che una spiegazione, avanzata come ipotesi, del comandamento «non rubare» dice che originariamente quel comandamento significava «non rubare un uomo» per farlo schiavo. In altri termini i profeti chiedono ad Israele un'*etica di trasgressione* che superi le norme morali vigenti a quell'epoca: Israele nella sua vita interna deve manifestare un certo superamento di quelle che sono ritenute le norme civili. (Si vedano anche le leggi del Deuteronomio sul pagare in tempo gli operai ecc.).

Passiamo al Nuovo Testamento: qualcuno ha detto che Gesù non ha seguìto la strada dei profeti. Ma è esatto sostenere questa tesi? Il Gesù predicato dal fratello Billy Graham certo non continua la strada dei profeti, ma per il Gesù dei Vangeli il discorso è diverso. Quando si nota che in Luca sta scritto nel Magnificat che Dio «ha tratto giù dal trono i potenti ed ha innalzato gli umili» (1:52-53), quando nello stesso Evangelo sta scritto «Beati voi che siete poveri» e «Guai a voi che siete ricchi» (6:20-24) e poi ci sono le parabole sulle ricchezze ingiuste (Luca 16:1-13), sulla contrapposizione tra Lazzaro ed il ricco (Luca 16:19-31) i racconti come quello del giovane ricco (Luca 18:18-30) si può dire forse che l'apparente apoliticità del messaggio di Gesù dipende dal fatto che *la sua parola è andata più a fondo di quella dei profeti*, per cui mentre la parola dei profeti colpisce solo *certe* situazioni (Nebucadnetsar, l'Assiria, Ciro), certi sistemi di governo e di potere, nel Nuovo Testamento la parola di Gesù va talmente a fondo da toccare i meccanismi stessi dei rapporti di potere, del dominio degli uomini sopra gli uomini.

Non è un caso che Gesù non trovi mai una parola a favore della ricchezza. Qui c'è un cambiamento rispetto all'Antico Testamento, perché il libro dei Proverbi e altri settori dell'Antico Testamento danno una valutazione molto possibilista della ricchezza: nei discorsi di Gesù il giudizio è invece estremamente tagliente, Gesù è tutto contro la ricchezza e il potere. È mai possibile che Gesù non riesca una volta a parlare delle autorità politiche senza ironia? Quando parla di Erode lo chiama «volpe», anzi contrappone duramente il suo ministerio a quello di Erode: io guarisco i malati, io risuscito i morti; ed è chiaro che Erode non può fare nulla di tutto ciò (Luca 13:31-32). Anche il modo con cui mette nel sacco i farisei e gli erodiani con la questione della moneta (Matteo 22:15-22): di chi è la faccia incisa? Di

Cesare? E allora rendete a Cesare quello che avete preso da lui e che gli appartiene.

Gesù è stato crocifisso e non lapidato perché il suo messaggio pur non essendo politico in senso stretto minacciava non solo l'edificio politico, ma il fondamento su cui questo edificio poggiava; perciò la sua morte è stata vista dai contemporanei come *una morte politica* e ormai tutti sanno che i due «ladroni» erano in realtà due partigiani i quali erano stati condannati per azioni politico-militari contro i romani.

Un'etica della responsabilità

Quanto all'atteggiamento degli apostoli notiamo due cose:

1) Abbiamo detto che i profeti chiedono un'etica di trasgressione, un'etica cioè che rompa le norme comuni dell'epoca. Un atteggiamento analogo si ritrova nel Nuovo Testamento[1].

Come si sa, le regole morali valgono tra simili. Ad esempio il «non uccidere» vale tra valdesi e metodisti, non tra i valdesi e i pescecani, o tra i metodisti e gli orsi: abbiamo il diritto di uccidere il pescecane o l'orso perché non è un nostro simile; orbene, nell'antichità lo schiavo non era simile al libero (e anche la donna non era propriamente simile all'uomo).

Prendiamo ora la parenesi apostolica: il tipo di comportamento che Paolo chiedeva (per es. ai liberi di trattare gli schiavi come simili) era inconcepibile. Dire: «io amo il mio schiavo» era come dire: amo la mia scarpa! Ma ciò non ha senso, una scarpa non l'amo, la pulisco e la porto, così il mio schiavo lo nutro e lo faccio lavorare. Analogamente Paolo chiede un'altra cosa assurda: chiede agli schiavi di avere una *responsabilità* verso i padroni: per gli uomini dell'epoca lo schiavo è sempre oggetto delle altrui decisioni, mai *soggetto responsabile.*

Lo stesso vale per il problema delle donne che possono profetare ed il cui matrimonio non viene visto come un rapporto economico e di potere, come era nella società romana, ma viene visto a immagine del rapporto tra Cristo e la chiesa, in cui quindi il diritto dell'uomo diventa un dovere di iniziativa: «Ciascuno ami sua moglie come Cristo ha amato la chiesa»; queste cose rappresentano una enorme trasgressione rispetto alla comune norma sia ebraica, sia romana.

Da ultimo vorrei accennare a Romani 13 ed Apocalisse 13: il rispetto delle autorità e la Bestia che rappresenta l'impero romano. Cominciamo con l'Apocalisse, perché Romani 13, con la sua limpida visione delle funzioni positive dello stato è fin troppo noto.

Nell'Apocalisse ritroviamo l'atteggiamento sferzante verso lo stato: quando nelle lettere alle sette chiese si dice ad una delle chiese che il diavolo perseguiterà questa chiesa, che il diavolo caccerà in prigione alcuni, lo stato è visto *sic et simpliciter* come strumento del diavolo (Apocalisse 2:10); e altrove troviamo dei re che fuggono, che si nascondono, che dicono alle montagne «cadeteci addosso»; ma a parte questo Romani 13 ed Apocalisse 13 ci impongono un notevole approfondimento della visione già complessa che l'Antico Testamento aveva della storia del mondo. Mentre l'Antico Testamento vede gli stati e Israele con i suoi problemi interni, il Nuovo Testamento vede l'intera organizzazione del potere, e la vede nella sua profonda *ambiguità.*

Non dimentichiamo, Paolo allude all'impero romano nel secondo capitolo della I Corinzi in cui dice «i principi di questo secolo non hanno riconosciuto il Signore della gloria, perché se l'avessero riconosciuto non l'avrebbero crocifisso» (I Corinzi 2:8) cioè: l'organizzazione statale ha dei compiti positivi (Romani 13), ma di fatto esegue molte volte questi compiti in un modo contrario; e questo modo contrario non è semplicemente il fare degli sbagli, ma è il *demonizzare* tutto quello che Dio ha ordinato. Da ciò l'ambiguità profonda nell'organizzazione civile e statale che ha una funzione positiva, ma una operatività pratica molte volte negativa.

Le scelte della Riforma

La Riforma nella sua consapevolezza biblica si è resa ben conto dell'importanza dei problemi politici e civili. Ma dinanzi al problema politico, la Riforma ha preso atteggiamenti diversi, una diversità che non è pienamente risolta neanche oggi. Mentre su molti problemi morali il protestantesimo ha trovato una risposta sostanzialmente unitaria, sul problema politico la diversità delle soluzioni è considerevole.

Da una parte c'è la tradizione *luterana*, il Lutero non del pri-

mo momento, ma quello dopo la guerra dei contadini; dopo il brutto scritto di Lutero «Contro le bande assassine e ladresche dei contadini», i luterani fondano in modo massiccio la loro dottrina su Romani 13: si orientano cioè verso una marcata lealtà verso lo stato. Peraltro i luterani distinguono accuratamente tra i compiti civili e quelli religiosi dello stato (almeno in teoria, perché poi permetteranno per secoli ai principi di essere di fatto vescovi delle chiese, e ciò verrà pagato caramente durante la seconda guerra mondiale): bisogna riconoscere che dal compromesso luterano nasce una parte notevole dello stato moderno nella sua autonomia culturale.

La linea *calvinista* è sensibilmente diversa[2]. Calvino è molto cauto: nei suoi libri riconosce non già il diritto all'anarchia, ma certo il diritto alla insurrezione contro «magistrati iniqui». La soluzione che dà Calvino è molto moderata, ma c'è un fatto importantissimo per tutto il protestantesimo svizzero, francese, olandese ed anglosassone; i discepoli di Calvino invece di ripetere le sue idee le hanno sviluppate. Mentre nel luteranesimo vi è stato un certo legame al grande genio di Lutero, che sfociò in una scolastica luterana, nel calvinismo le idee vanno avanti. Se si confronta il pensiero di Teodoro di Beza con quello di Calvino, notiamo già un passo avanti. Alcune delle rivoluzioni che hanno fatto il mondo moderno, sono state fatte da calvinisti: la rivoluzione dei Paesi Bassi d'Olanda, sotto la guida di Guglielmo il Taciturno; la rivoluzione di Scozia pochi anni prima sotto la guida teologica del pastore Knox e cento anni dopo la grande rivoluzione inglese di Cromwell (e degli estremisti che andavano oltre Cromwell): i più grandi successi storici del protestantesimo sono dovuti ad alcune rivoluzioni molto influenzate dal calvinismo.

Mentre il calvinismo riconosce allo stato una sua dignità, esso chiede alla chiesa di assumere un permanente *compito profetico* nei confronti dello stato. Troeltsch dice: i pastori di Ginevra e di Olanda hanno risuscitato in forma nuova il ministerio dei tribuni della plebe dell'antica Roma; di fronte allo stato (che era spesso lo stato borghese, uno stato di mercanti e di imprenditori) la «compagnia dei Pastori» aveva un'autorità di denuncia morale «coram populo» ma anche davanti a Dio, degli errori e delle colpe dello stato.

Ciò si è verificato più di una volta, sia in Olanda quando si

trattava di impedire un compromesso della borghesia commerciale con la Spagna prima e con la Francia di Luigi XIV poi; sia a Ginevra, dove una norma stabiliva che si poteva sì prestare denaro ad interesse (per sviluppare il commercio e l'industria) ma che il tasso di interesse doveva essere stabilito solo dopo aver udito il parere favorevole della «venerabile compagnia dei Pastori». Non era clericalismo questo: in terra calvinista l'autorità economica e politica è fronteggiata da una chiesa che accetta in prima persona le responsabilità nella storia, ma che non rinuncia neanche un momento a confrontare i dati della storia e le esigenze del presente con l'annuncio del Regno che viene e con le sue esigenze.

Infine la Riforma ha visto una sua corrente che è stata sconfitta: è l'ala sinistra dei rivoluzionari di *Müntzer* e degli *Anabattisti* non violenti. Questa corrente ha due tendenze abbastanza diverse: da una parte Thomas Müntzer, che precorrendo di secoli l'età moderna chiede ai minatori e ai contadini tedeschi di prendere in mano il destino del paese e della chiesa: quest'uomo, che non è un settario anche se è talvolta un visionario, va a predicare ai principi di Sassonia su Romani 13 dicendo: per ora la spada di Romani 13 è nelle vostre mani, ma se voi non l'adoperate per ristabilire la giustizia in Germania, questa spada vi sarà tolta e sarà data ad altri. Quest'uomo dunque si rivolgeva ai principi chiedendo loro più di quello che Lutero non chiedesse. Certo, egli ha detto cose sbagliate, ma per quanto ne so l'errore massimo di Thomas Müntzer non è stato quello di disprezzare la Bibbia, perché la Bibbia egli la conosceva. L'errore di Müntzer è un altro: Müntzer vede molto bene che una grande crisi storica è presente in quel momento, annuncia la venuta del Regno di Dio, ma crede in una coincidenza delle due cose: la crisi storica e la crisi escatologica. Questo è ciò che appare inaccettabile nel messaggio di Müntzer perché la fine del mondo non coinciderà mai con la fine di un'epoca: il Regno verrà «come un ladro di notte» e non come una sirena che suona nel pomeriggio per annunziare la fine del lavoro.

L'altra corrente è quella dei non-violenti, gli anabattisti veri e propri: intellettuali, contadini, artigiani di Zurigo prima, poi della Germania, dell'Austria e di molti altri paesi, che *rifiutano in blocco la società cristiana*, e per questo accettano il martirio: l'anabattismo ha avuto nel secolo XVI migliaia di martiri, e

protestanti e cattolici li hanno concordemente affogati nei fiumi d'Europa: «Chi ha peccato per l'acqua, sia punito per l'acqua». Questi uomini erano forse degli ingenui, certamente non valutavano alcuni testi scritturali come vanno valutati, ma non dimentichiamo che la repressione dell'anabattismo è il vero peccato di cui si è macchiato il protestantesimo nascente.

Oggi ci troviamo da una parte con la Bibbia da interpretare, dall'altra con la tradizione protestante da sottoporre a revisione critica: in questo doppio processo di pensiero, quale sarà l'orientamento che noi prenderemo? Mi sembra che gli evangelici dinanzi ai gravi problemi del nostro tempo tendano ad orientarsi verso tre tipi di testimonianza, non necessariamente opposti gli uni agli altri, ma certo molto diversi l'uno dall'altro. Li definirò con tre slogan: 1) formare delle coscienze; 2) dire la verità; 3) individuare il problema del secolo e impegnarsi per la sua soluzione.

Tre tipi di testimonianza oggi

Si può tener conto del fatto che il secolo in cui il protestantesimo è stato più efficace sul piano mondiale è l'Ottocento, il secolo in cui il Protestantesimo si è presentato come una religione formatrice di coscienze integerrime, educatrice di uomini, forgiatrice di caratteri. I pentecostali, i «fratelli», gli avventisti portano avanti questa linea di *lavoro capillare di formazione del singolo uomo*, della singola famiglia, in profondità (e quanta parte del nostro lavoro pastorale è ancora oggi indirizzato in questa linea!). Dato che gli ordini del mondo sono ambigui o malvagi, molti evangelici pensano che non ci si può illudere di cambiare durevolmente l'ordine del mondo: il mondo va verso la sua perdizione e quel che conta è saper formare degli uomini che siano il «sale della terra». Essere il «sale della terra» può essere interpretato in modo individuale: ogni padre di famiglia nel suo negozio, campo, fabbrica, partito, sindacato, è essenzialmente una coscienza che segue la legge morale, che prega Dio, che ama il suo prossimo, e così lentamente trasfigura alcune parti del mondo sapendo che l'insieme non potrà mai essere trasfigurato perché prima di ciò vi sarà il taglio del Giudizio universale. Direi che oggi le forze più attive del Protestantesimo mondiale

puntano verso questa direzione. Dag Hammarskjöld, il segretario delle Nazioni Unite morto tragicamente nel 1961, ha scritto un bellissimo libro[3] da cui traspare questo sforzo di mantenere l'antica purezza morale di protestante scolaro di Nathan Söderblom (e idealmente di Kant) e di aggiungere ad essa una forma moderna di preghiera e di profonda interiorità. In altro campo il grande Albert Schweitzer è stato un sostenitore di una testimonianza di questo tipo.

Nel caso nostro di protestanti italiani questa linea ci è stata per un secolo particolarmente cara perché siamo stati condizionati dal peso inibitorio che ha il cattolicesimo in Italia; il cattolicesimo è politico nella sua essenza (non si illudano i cattolici del dissenso: un cattolicesimo che cessasse di essere politico cesserebbe di essere cattolicesimo): il cattolicesimo ha una sua storia che lo determina profondamente nella sua sostanza teologica. Storicamente esso è nato dall'incrocio di tre elementi: la predicazione della chiesa di Sant'Agostino e di Gregorio I, la decadenza dell'impero romano e l'arrivo dei barbari. Dobbiamo riconoscere che la predicazione della chiesa d'occidente ha saputo fronteggiare in modo creativo la decadenza romana e l'irruzione barbarica. In confronto allo spettacolo di supina obbedienza della chiesa ortodossa di fronte agli imperatori di Bisanzio, il cattolicesimo latino è stato una risposta creativa e vittoriosa ai problemi dell'epoca: senonché il quadro teologico in cui questo fatto è stato inserito è molto discutibile: ciò che fu norma di un momento diventa norma di tutta la storia della chiesa, e così da quel momento il cattolicesimo porta con sé una volontà di paternità, di dominio, che si può esprimere nella faccia scavata di Paolo VI o di quella bonaria di Giovanni XXIII: ma sempre è paternità ed autorità, perché tale ritiene che sia il suo dovere.

Così noi per reazione, se i preti parlano di politica, non ne parliamo affatto. Ma è giusto che ci lasciamo condizionare sino in fondo da questa situazione? Mi pare di no.

Dire la verità

La *seconda linea* è rappresentata soprattutto dalle grandi chiese dell'ecumene protestante: la chiesa vive la sua responsabilità verso i problemi del mondo assicurando la custodia di alcuni

valori morali assoluti collegati alla predicazione del Regno di Dio. La chiesa cioè ritiene che ci siano alcuni princìpi che non possono essere superati e che essa deve difendere. Si deve dire sempre la verità; in pratica molti non dicono la verità, quindi la chiesa, che non ha interessi da difendere, deve cercare di stabilire come stanno le cose (es. in Biafra, in Vietnam, in Cecoslovacchia ecc.). Oltre alla difesa della verità, c'è anche la difesa di un principio di giustizia. Gollwitzer è un esempio tipico: basta vedere come egli ha esaminato il problema del Vietnam e di Israele[4]. Di che cosa si è preoccupato Gollwitzer? Si è preoccupato di stabilire scrupolosamente la verità in questi due campi; dopo aver stabilita questa verità ha pronunziato un giudizio che per l'America, nel caso del Vietnam, è: «non ti è lecito»; giudizio profetico che non vuole legarsi ad una «dottrina sociale cristiana». La chiesa può ristabilire l'ordine delle priorità parlando da un pulpito formato dalle libere coscienze di milioni di cristiani impegnati nel mondo.

Ma Gollwitzer non è un caso isolato: ad es. nel 1965 (la stampa italiana ha ignorato la notizia) la chiesa evangelica di Germania, i cui due terzi erano in occidente ed un terzo in oriente, ha emanato un documento in cui si prendeva posizione sul problema delle frontiere orientali della Germania. Il ragionamento era questo: quando i polacchi hanno cacciato via milioni di tedeschi dalla Pomerania, dalla Slesia e dalla Prussia orientale, hanno fatto un atto di ingiustizia («Unrecht»), ma non possiamo dimenticare che da parte nostra era stato fatto un più grande atto di ingiustizia verso i polacchi massacrandone tre milioni durante la guerra, e se oggi noi chiedessimo di cacciare i contadini polacchi che sono venuti, non per loro iniziativa, ad abitare in Pomerania, Slesia e Prussia orientale, noi faremmo un atto di ingiustizia («Unrecht»), almeno pari a quello che abbiamo subìto. Perciò chiediamo alla nazione tedesca di accettare la frontiera Oder-Neisse. Ciò è stato detto *in Germania*, ed è un atto di coraggio, un ministerio di servizio politico.

Il problema del secolo

La *terza possibilità* si potrebbe presentare così: il compito della chiesa può essere quello di individuare in ogni momento stori-

co qual è il *problema* più importante, e partecipare alla sua soluzione pur mantenendo la predicazione dell'Evangelo in tutta la sua forza critica verso ogni programma del mondo.

Ad esempio, noi possiamo considerare il mondo di oggi, vederne i problemi e dire: il problema più importante è la *pace*. Si tratta allora, da parte delle chiese, di gettare il peso della loro autorità morale sulla bilancia dell'equilibrio mondiale affinché si ottenga la pace; se c'è la pace i problemi si sdrammatizzano e possono essere risolti. Il pacifismo cristiano è su questa linea.

Un'altra possibilità è quella di dire: il vero problema di oggi è lo *sviluppo tecnologico*: il mondo si divide oggi tra quelli che hanno e quelli che non hanno, cioè nazioni che possiedono il benessere e nazioni che non hanno il benessere, in quanto mancano di industrie. Si tratta quindi di chiamare a raccolta tutti gli uomini di buona volontà perché l'industria venga sviluppata.

Questo è stato sostenuto nella enciclica «Populorum progressio» di Paolo VI, ma anche dalla maggioranza delle chiese protestanti. L'importante è mandare nel terzo mondo danaro, macchine ed uomini di buona volontà, perché il vero problema è lo sviluppo, tutto il resto non è che utopia. Qualcuno pensa che quando tutti possederanno delle macchine i problemi saranno risolti perché «la tecnologia sarà la pentecoste dei popoli». Oggi si può dire che esista un certo consenso ecumenico in questo senso, cioè nel considerare tutti i problemi dal punto di vista dello sviluppo tecnologico. Non posso che rammaricarmene.

Un'altra possibilità è di dire che il vero problema del nostro tempo si chiama *rivoluzione*. La tesi è questa: nel nostro secolo sono giunti al pettine alcuni nodi che erano stati annodati da tempo: i nodi dello sviluppo industriale sono il frutto di quella società cui il protestantesimo ha dato un positivo contributo nel passato; ma anche le guerre, le armi moderne, le conquiste coloniali sono il frutto di questo sviluppo. Il dominio costruito con la violenza coloniale sfocia nella violenza fra chi vuole seppellire il dominio occidentale e chi vuole conservarlo ad ogni prezzo. Questo è il problema del secolo. Qualora noi accettassimo la prospettiva che il nostro vero problema è la rivoluzione, ci sarebbe ancora da vedere che cosa significa questa parola, perché oggi «rivoluzione» è un mito: un mito rosso come il sangue per alcuni, rosso come un fuoco sacro per gli altri. Il compito dei cristiani in tal caso è di demitizzare questo mito, e di scomporre

questo concetto nei suoi termini costitutivi: se alcuni credenti accettano, come accettano, una prospettiva rivoluzionaria, uno dei loro compiti è di *profanizzare* il programma rivoluzionario che non è un programma redentivo; un partito rivoluzionario non è una «chiesa dei santi», ma soltanto una organizzazione umana, con scopi pratici.

Qualora si accettasse la terza possibilità (cioè individuare «il» problema del nostro tempo) certamente noi ci divideremo: per alcuni il problema è la pace, per altri è lo sviluppo, ovvero la pace e lo sviluppo assieme (come ha detto Paolo VI), per altri è la rivoluzione. La questione fondamentale però mi sembra questa: se accettiamo questa linea noi spostiamo il centro di gravità della nostra morale; la nostra morale non è più l'ubbidienza ad alcune regole cristalline di marca kantiana, ma è la ricerca di un impegno preciso. Non si può dire: «il mondo va cambiato», senza partecipare a questo cambiamento. (Esempio: la chiesa evangelica cecoslovacca che ha appoggiato il suo governo[5] quando non si sapeva ancora come andava a finire, ha rischiato uomini, denaro e sicurezza per un impegno delimitato, preciso, e non ritengo di carattere solamente patriottico).

Regno e rivoluzione

Qualora la chiesa prendesse questa strada, allora la cura d'anime andrà rivolta in questa direzione e non più soltanto ai problemi interiori delle persone. Personalmente ritengo che i credenti debbano scegliere la causa rivoluzionaria, ma non ritengo che debbano benedirla (non è il caso di benedire le bandiere rosse dopo aver benedetto, sia pure in modo più dignitoso di altri, i gagliardetti), perché proprio quando la comunità dei credenti si impegna in una trasformazione politica, allora deve tenere fermo il carattere specifico della predicazione che apparirà sempre una «parabola», un enigma, un paradosso: dev'essere mantenuto il carattere paradossale del Regno rispetto al mondo, dell'amore rispetto alla forza.

Rimane un problema aperto: *il rapporto tra l'annuncio del Regno e le cause che sposiamo oggi*, la realtà storica in cui noi viviamo. Quando diciamo «predicare l'Evangelo del Regno» non ci riferiamo ad una speranza lontana e distaccata dalla realtà, sarebbe

una fuga. Oggi v'è in molti uomini la coscienza di muovere verso l'avvenire: l'interesse è rivolto al futuro e l'appello è sempre alla Storia che giudica; in questa situazione annunciare il Regno di Dio per certi evangelici significa, come voleva «l'Evangelo sociale», indicare il Regno come la soluzione dei vari problemi: in fondo questi fratelli sostengono che progresso umano e storia di Dio tendono a convergere (sia pure all'infinito). Questo concetto riemerge in forma diversa in certi teologi americani come Harvey Cox il quale vede il Signore all'opera nelle rivoluzioni del nostro tempo: alludendo alla rivoluzione tecnologica, a quella anticoloniale e a quella sociale, egli dice: «Dio è all'opera in tutte queste rivoluzioni»[6]. I mutamenti dell'epoca contemporanea sono da lui intesi come voluti da Dio ed il Regno di Dio sarebbe come la calamita che attira la storia umana. In questa visione la storia umana perde la sua contraddittorietà ed il Regno di Dio è visto come un adempimento, non come un giudizio. È però difficile lasciar cadere questo elemento di giudizio e questo è il limite del libro di Cox, che non rende giustizia alla pienezza dell'Evangelo. Invece il rapporto tra l'annunzio del Regno e la realtà di oggi deve essere di questo tipo: proprio per chi ha accettato una posizione «rivoluzionaria» e desidera dei grandi mutamenti nel mondo di oggi, è estremamente necessaria la predicazione dell'Evangelo nella sua interezza; ho poca fiducia nei tentativi fatti di adattare l'Evangelo alla comprensione moderna, vuoi certi tentativi della filosofia di Bultmann[7] e di alcuni suoi scolari, vuoi la corrente americana della cosiddetta «teologia della morte di Dio»[8]. Predicare l'Evangelo nella sua pienezza significa rivolgersi a chi è impegnato nei mutamenti della storia e dirgli: la storia può comprendere alcune sue contraddizioni, ma non è in grado di risolverle, perché l'uomo non è in grado di redimersi; la storia non sboccherà in una svolta risolutiva, anzi il Regno di Dio verrà come un superamento della storia su due piani: *superamento di diritto*: il Giudizio, che è anticipato in Cristo; e *superamento di fatto*: cioè il Regno, la vita eterna, il nuovo inizio, la nuova creazione; queste due cose vanno *annunciate* perché l'uomo, come dice Paolo, non può comprenderle.

Se avremo il coraggio di questo annuncio ci saranno delle conseguenze di notevole peso perché il mondo moderno è minacciato da molto scetticismo: una predicazione che abbia il

coraggio di essere predicazione di giudizio e di resurrezione può aver ragione dello scetticismo che corrode molte visioni dell'uomo contemporaneo.

È ovvio che questa predicazione comporta una vita coerente sul piano personale, collettivo e di gruppo. Oggi manca in molti rivoluzionari la coerenza tra parlare e agire: è possibile che i credenti incarnino una coerenza, che abbiano facce e vestiti e comportamenti adeguati a ciò che predicano? La chiesa è abituata a lavorare a lunga scadenza, perciò ritengo che sia possibile e necessario cercare di incarnare uno stile di vita privato che sia coerente con la nostra predicazione. È necessario incarnare un nuovo puritanesimo (nel senso di piena coerenza cristiana).

Una vita coerente

È da collocarsi in questa prospettiva una rivalutazione della dimensione del *servizio cristiano*: oggi abbiamo dei giovani politicamente impegnati che si preoccupano di sviluppare una attività di servizio. Questo orientamento mi pare importante: infatti, di solito, quando i nostri contemporanei si occupano di politica, se ne occupano in modo totalizzante: il programma politico ha una sua esigenza di razionalità, per cui una persona malata, uno scemo, un bambino piccolo o una vecchia vedova non servono per la «Storia»: gli uomini che vogliono «fare la Storia» devono metterli da parte e concentrarsi in modo totalitario sui compiti politici; davanti a questa esigenza di «razionalità» per cui contano i forti e non contano i deboli, i cristiani devono essere i predicatori dello spreco (Gesù lo fece quando accettò la rottura dell'alabastro d'olio odorifero, ma Giuda che era «razionale» criticò il fatto: Giovanni 12:1-11), devono, cioè, dedicare una sezione importante della loro vita o della vita dei loro gruppi e chiese, a soccorrere le persone che «non val la pena» di soccorrere, a buttar via il tempo, il denaro, l'amore. In questo il paradosso del Regno di Dio assume la fisionomia del *paradosso della croce*, perché pare tempo perso; eppure davanti all'enorme compito di superare l'attuale situazione bisogna aver tempo per queste cose minime, non «razionali», perché ciò che vale per il futuro deve valere per il presente; e questa è la «sapienza della croce» che considera gli ultimi, i feriti della vita, più importanti

che non i protagonisti. Gesù chiamò beati gli ultimi, e rivalutò i «piccoli» cui Dio ha rivelato se stesso, non i savi e gli intelligenti cui queste cose restano nascoste. A questo val la pena di dedicare del tempo perché chi non perde la sua vita non la ritrova; ed il fatto che alcuni giovani si pongano nella nostra chiesa oggi simultaneamente i tre problemi: della *vita comunitaria* (che è il superamento del nostro vecchio stile di vita), dell'*impegno politico* e del *servizio*, è una indicazione positiva. Se non operassimo una sintesi operativa tra questi tre momenti, beninteso *sotto* il momento della predicazione, le nostre comunità si sfalderebbero in tre correnti diverse: i maniaci della politica, i mistici della comunità, ed un gruppo di beneficenza qualsiasi.

La persona di Gesù

Questo orientamento ci permetterà di esprimere la massima solidarietà concreta con i movimenti del nostro tempo, e la dovuta *distanza critica* nei loro confronti.

Alcuni orientamenti politici hanno infatti in comune con il cristianesimo il fatto di essere una speranza e quindi è comprensibile che accadano confusioni che però devono essere accuratamente evitate. Perciò insisterei molto sul fatto che c'è una discontinuità tra la storia umana ed il Regno di Dio, tra la giustizia umana e la giustizia di Dio, per cui il Regno di Dio presente è sempre contraddetto in questo mondo. Per questo sono molto diffidente verso i teologi della rivoluzione, perché Dio non è né nella rivoluzione né nella conservazione. Per noi la problematica socialista ha una urgenza estrema, ma non ha un carattere di totalità; è come l'urgenza di salvare un annegato, ma appunto per questo è doppiamente limitata: dal fatto che storicamente avrà dei superamenti relativi (cioè una volta risolti questi problemi ce ne saranno altri), ed in più ci sono anche i peccati nostri da superare: ogni azione fatta nel mondo porta delle conseguenze negative che poi vanno superate; quindi una azione storica è limitata dalla sua relatività storica e poi anche limitata in modo assoluto dal Regno di Dio. A questo punto (ma solo a questo punto) la predicazione cristiana deve diventare cristocentrica. Non possiamo spifferare a destra e a sinistra il Gesù che è stato compromesso dalla nostra tradizione culturale e re-

ligiosa, ma quando la domanda ci è posta, va detto chiaramente che la persona e l'opera di Gesù sono la storicizzazione del Regno di Dio. Il dogma cristologico, anche se espresso in un linguaggio filosofico datato («le due nature») ci ricorda che Gesù di Nazareth è simultaneamente il Regno che si fa storia ed il Regno che rimane Regno, ovvero Dio che si fa uomo ma rimane Dio.

Il concetto di rivoluzione allora va chiarito: se la parola «rivoluzione» significa una specie di apocalisse permanente in cui le folle studentesche ed operaie del mondo si ergono dalle loro barricate a travolgere gli sfruttatori in una sorta di Armaghedon secolarizzato (Apocalisse 16:16), allora in questo caso la rivoluzione è un mito. Gangale disse: il credente riformato si rifiuta alle apocalissi mistiche ed a quelle razionalistiche; noi rifiutiamo l'idea che ad un certo punto della storia vi sarà una vampata rivoluzionaria che la trasformerà completamente.

Il socialismo: un progetto, non un mito

La nostra visione della rivoluzione è assai *sobria*: essa da una parte è un *progetto*: un progetto di uguaglianza economica e di uguaglianza di potere. Questo può essere uno scopo realistico: è molto difficile da attuare, ma non si può dire che sia pazzia pensare un mondo in cui i dirigenti ed i manovali guadagnino tutti ugualmente il necessario: questo programma può avere il nostro credito anche se ha una probabilità su mille di essere attuato. Dopo il progetto viene un *programma* di azione, che è un programma pratico: organizzare dei partiti, dei sindacati, delle elezioni, ecc. Poi v'è la questione di giudicare le forme organizzative: è giusto che un partito diventi una chiesa? Fortini ha scritto che l'illusione del partito è stata quella di credere di poter essere la sintesi tra la chiesa e lo stato, questo tentativo è fallito, perché il partito è una organizzazione, come un autobus: io non ho bisogno di amare un autobus, me ne servo; quindi profanizziamo pure i partiti. Da ultimo la rivoluzione ha bisogno di un lavoro culturale, cioè la tradizione del passato va modificata, ma ciò va fatto *non* con dei miti. In questo quadro di estrema sobrietà si pone il problema della «rivoluzione permanente»: quando si butta giù un'autorità sfruttatrice ne emergono delle

altre; bisogna quindi essere continuamente attenti ad eliminare queste forme di potere, di privilegio, queste nuove caste che si vanno formando. Si tratta di un problema pratico di controllo da parte dell'uomo della sua attività e nulla di più: come uno che fa un controllo permanente sui bambini per la loro salute, così è necessario un autocontrollo sul corpo politico che si sa minacciato continuamente da alcuni inconvenienti: il concetto di «rivoluzione permanente» va limitato a questo, ed è già moltissimo, perché se ci fosse questo i carri armati non sarebbero in primo piano nella storia[9].

Poi c'è tutto il settore della vita che non è oggetto di azione politica; il socialismo non può essere applicato a tutto, ad es. al corpo umano, alla sessualità: tutta la sfera dei rapporti personali (marito-moglie, madre-figlio, padre-figlio) non è politicizzabile perché investe taluni aspetti profondi della vita umana che hanno bisogno di modifiche nel nostro tempo, ma che non sono risolvibili nel progetto rivoluzionario. Non credo che quando vi sarà l'uguaglianza sociale i problemi della famiglia saranno risolti: qui v'è un settore estremamente vasto in cui il contributo dei credenti è più grande di quanto non si possa pensare.

Tra uomini che impostano la loro vita in base alla pura razionalità e uomini che la impostano in base alla preghiera v'è differenza di certo. E questa differenza non va sottaciuta: va anzi proclamata. Noi credenti possiamo dare molto in avvenire purché rinunciamo a quella privatizzazione della religione che paralizza le nostre energie.

[1] Cfr. gli articoli di F. Giampiccoli e G. Mottura «Per un'etica della contestazione» nel quaderno G.E.I. su «L'etica protestante» (1968).

[2] Troeltsch lo ha messo in evidenza in modo geniale nel suo «Le dottrine sociali delle chiese cristiane».

[3] *Linea della vita*, Ed. Rizzoli, Milano 1966. Vedi anche F. Giampiccoli, *Hammarskjöld*, Claudiana, Torino 1969.

[4] H. Gollwitzer, *Vietnam, Israele e la coscienza cristiana*, Claudiana, Torino 1967.

[5] Trattasi del governo Dubcek.

[6] H. Cox, *Il cristiano come ribelle*, Brescia 1968, p. 40.

[7] Questo giudizio non tocca il genio esegetico di Bultmann, bensì la sua (per me) eccessiva inclinazione verso la filosofia di Heidegger.

[8] Cfr. Paolo Ricca, *La morte di Dio: una nuova teologia?*, Claudiana, Torino 1967.

[9] Alludo all'occupazione della Cecoslovacchia, avvenuta due settimane prima che questa relazione venisse pronunciata.

Società, predicazione, etica

Questo studio si compone di due parti: la prima tenterà una valutazione della società contemporanea, la seconda tratterà dei problemi che la testimonianza cristiana pone in questa società. In primo luogo dunque: come definiamo noi la società moderna, quali sono i suoi problemi centrali?

Il fatto decisivo, che caratterizza la nostra società a differenza di quelle che l'hanno preceduta, è lo *sviluppo dell'industria.*

Questo è il fatto fondamentale. Ora però quale relazione c'è fra lo sviluppo dell'industria e gli uomini? Almeno nella società occidentale, di cui tutti siamo sudditi e di cui le chiese cristiane sono parte integrante, in questa società occidentale il rapporto tra lo sviluppo dell'industria e la gente si manifesta, a livelli molto diversi, come *divisione* tra gli uomini.

Cominciamo dal livello primo, elementare, fondamentale, cioè quello della fabbrica: già a livello della fabbrica la caratteristica più tipica e più importante della odierna società è la divisione. Andate a visitare una fabbrica e vedrete questa divisione molto netta: nelle mansioni, nella cultura, nel vestito e nel reddito delle persone; fra manovale, operaio specializzato, impiegato, dirigente, esistono delle divisioni molto profonde. Certo,

(Questa relazione, presentata al Ciabas (valli valdesi) nel 1967 e al Centro di Documentazione di Pistoia nel 1968, è stata preparata grazie a una sostanziale collaborazione di Giovanni Mottura, a cui debbo tutte le idee della prima parte, e molte della seconda. È poi stata pubblicata in «Gioventù evangelica», ottobre-dicembre 1968).

per chi è studente o esercita una professione liberale è facile valutare questa distinzione tra l'operaio specializzato e il dirigente come una distinzione puramente *funzionale.* È molto antico l'immorale apologo di Menenio Agrippa che intendeva far vedere ai proletari (o quasi proletari) del tempo come le classi della società fossero uguali e necessarie l'una alle altre come nel corpo i piedi, le mani e la testa.

L'immorale apologo di Menenio Agrippa

Ora nell'apparenza è così anche oggi; in realtà, se si esamina più da vicino ci si accorge che questa divisione corrisponde ad una divisione di *interessi* tra persone e gruppi di persone. Uno dei risultati che l'analisi di alcuni gruppi della nuova sinistra marxista italiana ha prodotto, è questo: le diversità salariali nella grande industria moderna non sono direttamente collegate al tipo di lavoro.

Esistono delle diversità di salario in industrie di grande livello, che non hanno motivazioni razionali e produttive; non che siano però assurde: sono di altro tipo. Non c'è nulla che divida così bene due compagni di lavoro come quando uno piglia 400 lire all'ora e l'altro ne piglia 430. Questa differenza mette questi due uomini in perpetua concorrenza tra loro. E la cosa si nota ancor più fortemente in quella che è una delle grandi speranze dell'uomo della società industriale: come tutti i soldati di Napoleone avevano un bastone di maresciallo nascosto nel loro tascapane, così nelle grandi industrie moderne, ogni operaio può avanzare, fare una carriera più o meno grande. In realtà nelle fabbriche il meccanismo di avanzamento operaio, e tanto più degli impiegati, è un meccanismo che spinge gli uomini a lottare l'uno contro l'altro: è questa una caratteristica che si trova anche nelle industrie migliori, nelle più importanti.

In pratica ben pochi operai o impiegati hanno la possibilità effettiva di fare carriera. E anche quando c'è un avanzamento, è sempre individuale, personale: il *mio* posto, il *mio* stipendio, la *mia* automobile, la *mia* famiglia, lo studio dei *miei* figli e così via.

Chiunque di noi desideri occuparsi degli uomini di oggi e di domani è necessario che si renda conto che la realtà della fabbrica moderna, cioè della base della piramide sociale di oggi, è questa: *la divisione.*

In secondo luogo c'è un'altra divisione: la divisione del lavoro nelle diverse regioni, zone e paesi: la divisione tra regioni agricole e industriali (e poi le zone di puro consumo, zone che servono soltanto per i lussi, per i vizi e per i sogni: Sanremo). Questa diversità fra le varie regioni dipende dalla diversa intensità di investimenti di capitali: gli uomini che dirigono le nostre società occidentali decidono lucidamente di investire in alcune zone e di non investire in altre; alcune zone perciò vanno molto avanti ed altre aspettano.

La libertà di cambiare padrone

Gli abitanti sia delle zone sviluppate che di quelle non sviluppate non vengono mai consultati, sono sudditi che subiscono le decisioni prese da altri; le industrie vengono sviluppate, smantellate, trasferite, ma l'operaio, il medio tecnico, non viene mai consultato: apprende le notizie il giorno dopo sul giornale, come i ministri di Mussolini quando si dimettevano. Certo i moderni sudditi hanno una libertà: non si può negare che rispetto agli antichi sistemi di schiavitù, come quella agraria del medioevo cristiano o la schiavitù pura e semplice del glorioso impero romano, il capitalismo lasci l'uomo più libero. Oggi lo schiavo *ha la libertà di cambiare padrone*: se esaminiamo gli USA, vediamo che c'è questa libertà: un operaio, un tecnico, cambia frequentemente lavoro, anche ogni anno, questo va riconosciuto. Un esempio classico ce lo abbiamo in casa, è il Mezzogiorno italiano: esso è oggetto da più di cento anni di decisioni che vengono prese a Milano, a Torino o in altri posti, ma è *oggetto*. Si può nel Mezzogiorno trattare coi terremotati, oppure investire dei miliardi alla Finsider di Taranto, ma sia ben chiaro che le decisioni vengono prese altrove e da parte di altre persone. Il meridionale può cambiare regione, ma non può trasformare la sua regione. Abbiamo citato il caso del Mezzogiorno italiano che è un caso particolarmente vistoso. Ora naturalmente però ci si potrà rispondere come rispondono alcuni degli economisti più illuminati della borghesia occidentale: lo sviluppo economico è come un treno, c'è la locomotiva in testa, che trascina tutti gli altri vagoni; prima si sviluppa la Lombardia, poi verrà il turno anche per la Basilicata. Esattamente come prima si sono

sviluppati paesi come l'Inghilterra, poi l'Italia e gli altri analogamente. Perciò, si dice, la concentrazione degli investimenti in alcune zone provoca lo sviluppo di tutto il resto. A questo noi rispondiamo due cose:

1) Queste diversità di investimenti producono contrasti tra una regione e l'altra (pensate all'odio con cui vengono visti a Milano e a Torino i meridionali: ora questo odio per il «terrone» non è che la sovrastruttura del privilegio del nord rispetto al sud: privilegio che non è eterno, è stato deciso solo cento anni fa dal modo con cui è stata realizzata l'unità d'Italia).

2) Può anche darsi che in Italia il problema del Mezzogiorno venga risolto: però proprio gli avvenimenti degli ultimi dieci anni sembrano dimostrare che se il grande capitalismo riesce a liquidare alcune zone di arretratezza, ne crea delle nuove, per cui può anche darsi che tra venti e trenta anni si abbia un Mezzogiorno sviluppato, e che ritroviamo a Milano, Torino e Roma delle situazioni analoghe a quelle che hanno gli americani a New York, a Detroit e in altri posti, cioè sacche di miseria all'interno delle zone più sviluppate: si direbbe che il capitalismo sia in grado di *spostare le aree di miseria, ma non di eliminarle.* E credo che se vogliamo esaminare con criteri scientifici fenomeni come il Black Power, la grande rivolta negra, o, a suo tempo, uomini come Malcolm X, questi ci insegnano che anche in paesi dotati di una ricchezza fantastica e di un alto ritmo di sviluppo scientifico, come gli USA, sussistono sacche di miseria che non scompaiono; il presidente Johnson ha detto qualche anno fa: esistono negli USA cinquanta milioni di poveri. Questo è un dato di fatto che non dobbiamo sottovalutare.

La divisione suprema

Infine c'è la grande, la suprema divisione: la divisione del lavoro internazionale: la divisione fra paesi sviluppati e quelli in «via di sviluppo», come eufemisticamente si dice. Cosa sono i paesi «in via di sviluppo»? Sono i paesi da cui fino a 150 anni fa noi occidentali abbiamo comprato schiavi e anche un po' di roba come spezie e cose del genere. Dopo, smesso il commercio cristiano di schiavi, ci siamo messi a rubare materie prime, c'è stato un secolo in cui abbiamo rubato (perché tale è la parola) in

Cina, in Africa le materie prime; ci abbiamo fatto il commercio, le guerre dell'oppio e tutte le altre cose che conosciamo. Oggi questi paesi sono soprattutto oggetto di investimenti di capitale, massime da parte degli USA, ma non solo da parte di essi.

Questa è la divisione che esiste tra l'occidente e il «Terzo Mondo». In parte essa sussiste anche in Europa: pensate infatti cosa può accadere se lo sviluppo della Germania riprende, come riprende: l'Italia, la Spagna, la Grecia, possono essere ridotte a vasti serbatoi di mano d'opera con enormi differenze di livello di vita e di sviluppo tra alcuni paesi e altri dell'Europa occidentale, salvo che poi il turismo non recuperi tutto nei modi che sappiamo. Comunque, sia ben chiaro che fenomeni politici anche importanti, come il Mec, non superano questa divisione, ma la ricreano in forma nuova; e se oggi noi assistiamo ad una rinascita di nazionalismo per quanto riguarda il mondo occidentale, questo è certamente dovuto alle divisioni che abbiamo indicato.

Abbiamo dunque visto queste tre divisioni: da uomo a uomo (nella fabbrica), tra regione e regione (in uno Stato), tra nazioni (a livello internazionale e mondiale). Questo non vuol dire essere nemici dello sviluppo industriale e sognare un bel mondo tranquillo e pacifico in cui la produzione è poca: lo sviluppo industriale è necessario. Noi riconosciamo alla borghesia, di cui culturalmente siamo tutti figli, di aver avviato lo sviluppo, di aver applicato la scienza all'industria, di aver posto le premesse per il superamento della fame e di tante altre cose.

L'élite del potere

Ma il problema è questo: dato che lo sviluppo industriale ci deve essere, è veramente inevitabile che esso avvenga nel modo con cui è avvenuto finora? Cioè la grande diseguaglianza, la differenza che c'è fra Rockefeller ed i lavoratori delle sue piantagioni nel Sud America dipende da *decisioni* o da *leggi economiche*, sta negli *uomini* o nelle *cose*? Se dipende da decisioni umane, in base a quale *principio* vengono prese queste decisioni? E se esiste questo principio è possibile superarlo ed eliminarlo? In altri termini è possibile il passaggio dal capitalismo ad una società effettivamente socialista?

Rispondiamo a queste domande: in primo luogo ci sembra

chiaro che lo sviluppo come l'abbiamo descritto non avviene spontaneamente e non è semplicemente il riflesso di scoperte tecnologiche, anche se in Italia c'è oggi una falsa sinistra che ci lascia credere che la tecnologia governa il mondo e che sono i tecnici che lo comandano. (Non c'è uomo più frustrato del tecnico che esegue ordini, che conduce avanti una qualsiasi azienda industriale). In realtà questo sviluppo non nasce dalla tecnologia, ma dalle *decisioni*; come i nostri figli prendono una data piega non perché il fato l'ha voluto, ma per decisioni prese, anche inconsciamente, da noi e da loro. Il problema è di trovare *chi è* che prende queste decisioni. Si tratta di una categoria abbastanza ristretta di persone che ha il controllo della ricchezza nel mondo occidentale. Forse sarebbe bene non usare la parola «capitalismo», troppo inflazionata, e definire questo gruppo di persone come la «classe che controlla il capitale». Esempio: il reame di Svezia è spesso da noi scambiato per una repubblica socialista, ma ultimamente un giornale riferiva che proprio in Svezia *sedici* famiglie posseggono il 36% della produzione industriale e sono padrone di 450.000 operai. Esiste dunque una minoranza, che può anche essere una minoranza illuminata (come la grande borghesia americana di oggi), ma ha sempre la caratteristica di essere una categoria *ristretta* di persone (gli inglesi dicono «establishment»). Dicendo questo però non si dice che esista una minoranza con potere decisionale esplicantesi sempre a danno del popolo, sarebbe ovviamente assurdo. La borghesia ha una sua razionalità: le decisioni che essa prende sono sempre decisioni collettive anche se si manifestano attraverso l'ingegno di grandi imprenditori come Valletta, di grandi economisti come Keynes, ecc. Questa razionalità si esprime in base a due criteri supremi; per essi la civiltà borghese esiste, senza di essi muore:

1) il criterio del massimo profitto possibile;
2) il criterio del minimo rischio sul piano sociale.

Con riferimento al primo criterio si può vedere come ogni atto nel mondo economico deve *rendere*: ogni atto è predisposto, in un tempo vicino o lontano, a questo scopo. Il capitale deve rendere, gli uomini si possono talvolta sprecare. Per esempio: nel 1956 Nasser nazionalizzò il canale di Suez, la Francia e la Gran Bretagna non esitarono a mettere a repentaglio la pace mondiale per riprendere il canale di Suez. Non era un fatto po-

litico, ma solo puramente economico. Valeva la pena di fare morire 100 paracadutisti ed un numero x di «indigeni» per salvaguardare il reddito del capitale e l'assetto economico nel mondo occidentale.

Il secondo criterio entra in gioco come fattore di equilibrio rispetto al primo. Se si seguisse soltanto il criterio del massimo profitto si potrebbe arrivare ad una società in cui esiste una minoranza di ricchi ed una maggioranza di straccioni, con la possibilità di una rivoluzione; ma questo non deve accadere.

La vera borghesia sa guardare lontano. I capitali devono rendere ma non in modo tale da mettere in pericolo le assise razionali della società occidentale. Una miseria troppo estesa è pericolosa, mentre una frangia di miseria *non* è pericolosa.

In USA ci si preoccupa perché i miserabili sono il 25%; se fossero meno del 5% quasi nessuno se ne preoccuperebbe.

Questa duplice razionalità regge l'ordine borghese, gli dà la sua capacità di sviluppo e la sua plasticità nella storia contemporanea. Tornando al problema della *divisione* si può vedere come essa soddisfa ambedue questi criteri: i due operai che competono per 10 lire in più all'ora, da una parte lavoreranno di più e quindi aumenteranno il profitto netto dell'azienda, dall'altra sono impegnati l'uno contro l'altro per raggiungere il grande traguardo della «seicento» e dedicheranno meno tempo agli scioperi, nessun tempo al partito, parecchio alla televisione, al calcio. Essi simultaneamente *rendono di più* sul piano brutalmente economico e *sono più sicuri* sul piano politico. Esempio: la classe operaia degli USA. Altro esempio: il *cottimo*, che è uno strumento per aumentare il profitto e dividere l'operaio, che vuol guadagnare di più, dagli altri operai. In Italia questo gioco trova facile sbocco nei poveri siciliani trapiantati a Milano, a Torino, subito sopraffatti dai miti di una società che non capiscono nella sua essenza.

I due criteri sono sempre validi e riescono a mantenere il potere in mano a chi già lo ha: i sudditi non hanno nessuna garanzia al di fuori di una tenue speranza nell'intelligenza e razionalità del padrone. L'operaio, l'impiegato, il tecnico, devono soltanto sperare che i loro padroni non commettano l'errore di dare i miliardi a Mussolini, a Hitler, a Franco, a Salazar: ma sulla decisione di dare o non dare essi non possono influire. Questa è la caratteristica della nostra società, che la differenzia da altre

società del passato e del futuro: non si tratta di una verità universale, ma di una constatazione su *questa* società. Questa realtà ha un nome: *lotta di classe.*

La parola «lotta di classe» è una parola tipicamente marxista, ma ciò non vuol dire che Carlo Marx abbia *inventato* la lotta di classe; l'ha soltanto *scoperta*, come Cristoforo Colombo non ha inventato l'America, ma l'ha scoperta.

L'universo del medico e quello dell'operaio

Dietro tutto questo discorso si può notare un metodo marxista (*non* una filosofia marxista). La società in cui viviamo, compresi gli USA dei tempi belli, compresa la Svezia, la Svizzera e la Gran Bretagna, è profondamente divisa in gruppi ed in classi contrapposte. Fra l'universo di un medico e l'universo di un operaio c'è una differenza che il medico neppure sospetta: l'operaio la conosce bene e se può fa studiare suo figlio da medico, ma di solito non ci riesce, come ci spiegano le statistiche.

Infine l'equilibrio di questa società è assicurato dalla diffusione di una *cultura*, cioè da una spiegazione del mondo: idee, speranze, pregiudizi, ideali, scopi, modelli d'azione, una scala di valori. Il giornale «Selezione del Readers' Digest» è un esempio classico di pacata e paziente predicazione, a livello popolare, di una cultura di tipo borghese-capitalistico. Essa presenta una scala di valori molto chiara: in cima ci sta il denaro o il successo, il resto è tutto subordinato. Il medio cittadino occidentale anche quando si dichiara cristiano, in realtà crede che il *denaro vale più del dono.* È la tipica accettazione, come valore universale, di ciò che è il criterio di funzionamento della società capitalistica. Questo mito del successo ci arriva brutalmente nei film di Ringo, di Bond: perfino le donne sono cose e non persone, la donna perciò è il fiore all'occhiello di chi raggiunge il successo, ma la società moderna per cui vota la tratta come qualcosa di mezzo tra una schiava ed una bestia di lusso. Queste idee aiutano ogni suddito a considerare la legge della Società come la legge propria, cioè ad *interiorizzarne i princìpi.*

L'uomo di oggi, in una società infelice, sogna di essere felice e si appropria di queste regole e comincia a credere che è bene che si vada avanti così. Esempio: oggi tutto il mondo, Cina for-

se esclusa, si sta avviando verso una società gerarchica in cui chi piglia i diplomi comanda: in linguaggio proprio tutto questo si chiama oligarchia, anche se ora si è coniato un bellissimo nome, cioè *meritocrazia* (va avanti chi se lo merita). Se io ho avuto dei buoni genitori tranquillamente borghesi e vado a scuola, dove mi sorbisco una tranquilla lezione borghese, ed arrivo alla università, il merito è mio. Non posso avere tempo di pensare che se fossi stato figlio di operai non sarei potuto andare all'università, e se ci fossi arrivato sarei stato bocciato, me ne vado preoccupato solo dei miei tranquilli borghesi pensieri. L'intelligenza, oggi, si misura così.

I temi della cultura di oggi sono molti, al successo personale si associa il concetto di superiorità dei popoli tecnologici. Prendiamo in esame le vicende che hanno messo di fronte arabi ed israeliani nel giugno 1967. «Il Giorno» ha detto che in questa guerra si sono contrapposti i *facenti* ed i *non facenti*, ovvero: gli israeliani lavorano, gli egiziani sono pigri, la vittoria spetta ai lavoratori. Che poi sia accaduto che gli israeliani avessero più carri armati e migliori aerei non conta. La tendenza più diffusa è di considerare questa guerra come una vittoria della tecnica e tale sensazione lascia soddisfatti tutti i tecnici del mondo. «La Stampa» esprime con piemontese misura e dignità lo stesso concetto applicandolo anche alle vittorie della Juventus.

Altri elementi di questa ideologia sono la carriera come servizio sociale: l'uomo che fa strada, il medico che opera è un ministro del bene dell'umanità. Esempio tipico in tal senso è Barnard. Quindi il lavoro è *sempre* positivo; se poi nella società industriale non va tutto bene, i suoi difetti sono visti come tare *del mondo*. Se un operaio prende l'esaurimento nervoso non è perché per 1500 volte all'ora allarga e richiude le mani, ma a causa della angoscia esistenziale o della solitudine ontologica. C'è qui una logica molto chiara: le cose buone della società di oggi sono suo prodotto, quelle cattive appartengono alla «vita» o alla natura. Anche il movimento operaio non sfugge a queste mistificazioni. C'è poi la cultura d'evasione che esaspera in forma pazza o morbosa l'individualismo del resto della cultura: ma di essa tacere è bello.

È in questa società, divisa in questo modo, che gruppi di credenti si trovano oggi a rispondere alla loro chiamata alla fede e all'azione secondo lo Spirito di Cristo. A questo punto ci si presentano due possibilità: una è di dire: queste cose che accadono oggi saranno buone o cattive, come la politica ad esempio, ma

la fede cristiana si rivolge all'*uomo*, al di là di fatti contingenti come la guerra nel Vietnam ecc. Specialmente noi protestanti siamo portati a fare discorsi del genere: l'umanità è peccatrice, ma poi verrà il Regno di Dio. Allora invece di cercare la relazione che c'è tra Cristo e gli uomini di *oggi*, cerchiamo quale relazione ci sia tra Cristo e l'uomo *in generale*. Escluderei questa idea e direi che noi dobbiamo prendere la nostra posizione di fronte all'uomo di oggi così come esso *è*.

Prendiamo una formula della teologia cristiana contemporanea: si parla molto oggi del fatto che la chiesa ha il ministero della *riconciliazione*, cioè noi come credenti abbiamo il compito di dire che la nostra complicità col male degli uomini ci viene perdonata dall'*esterno*, che vediamo gli altri uomini alla luce di questo perdono, di questa grazia, quindi alla luce di questa *speranza* cristiana. Ora però come si traduce questo in pratica? L'atteggiamento cristiano verso il mondo prende normalmente due strade: la *predicazione* e l'*etica*.

Predicazione ed etica

Ora che cos'è la predicazione cristiana di fronte al mondo di oggi? Molti di noi sono d'accordo nel dire che la predicazione cristiana è l'annuncio del Regno di Dio come luogo di riconciliazione effettiva tra gli uomini: quella nuova creazione dell'universo e dell'uomo, che è l'unica realtà degna di polarizzare un interesse duraturo e di orientare l'esistenza dei credenti. È l'attesa del superamento della storia, del cosmo, nell'avvento del Regno di Dio.

Naturalmente, perché questo non diventi un'evasione verso il futuro, si deve precisare che il Regno di Dio ha due tipi diversi di *anticipazione* nella storia del mondo attuale. Il primo tipo è stato l'anticipazione del Regno di Dio in Cristo, il quale ha dimostrato che il Regno d'amore e di pace è *possibile*, anche se questa è rigorosamente una possibilità *di Dio* (quando noi oggi confessiamo la divinità di Cristo non intendiamo fare un'affermazione metafisica legata alle filosofie della società antica; intendiamo dire che la possibilità del Regno di Dio rimane di Dio e che Cristo ha fatto e fa parte di codesta possibilità). D'altra parte nell'*azione* dei credenti deve emergere il fatto che questa

possibilità di Dio si situa *storicamente* in una dimensione di *responsabilità* umana (la «gloriosa libertà dei figli di Dio»).

In base a questi princìpi bisogna verificare attentamente la predicazione che rivolgiamo al mondo: l'annuncio del Regno di Dio è veramente centrale e coerente in questa predicazione? E a quale tipo di azione ci induce? O per caso l'annuncio del Regno di Dio non diventa secondario e periferico rispetto ai valori centrali della cultura della società in cui noi oggi viviamo? Il centro di molta predicazione cristiana di oggi non è per caso l'idea dello sviluppo della persona e dei popoli? Non è per caso l'individualismo occidentale? Sono persuaso che talvolta noi predicatori senza saperlo né volerlo siamo agenti della cultura vigente nel momento. Abbiamo tutti il peccato originale di essere andati al liceo e all'università, questa è una macchia che non si cancella. In campo protestante c'è molto individualismo che senz'altro è legato ad una data società. E talvolta il discorso ecumenico che si sta conducendo non è esso altresì funzionale alla società di oggi? Questo grande parlare di unità proprio nel momento in cui la società occidentale ha tanto bisogno di unità non è per caso condizionamento alla società attuale?

Non è certo un caso che i giornali più sensibili alla spinta ecumenica siano i giornali della Confindustria. Cos'è quest'ecumenismo che ci viene presentato? Non è forse un nuovo modo di assicurare quel «minimo di rischio sul piano sociale» di cui abbiamo parlato? E ancora un altro controllo: talvolta la predicazione cristiana riceve applausi talaltra odio, talvolta indifferenza: perché? Perché per esempio in taluni paesi nordici il protestantesimo incomincia a impallidire? Perché ormai è un prodotto «obsoleto», cioè non funziona più tanto bene, può essere sostituito da qualcos'altro. Come mai viceversa dove dei cristiani assumono veramente posizioni rivoluzionarie, come Rudi Dutschke, vengono picchiati, diffamati o squalificati? Come mai se un cristiano è un fascista non si dubita della sincerità della sua fede? Ma appena un cristiano è comunista, o comunque un marxista, tutti dubitano della sua qualità cristiana? E infine talvolta la chiesa è applaudita, cito la «Pacem in terris» o la «Populorum progressio». Perché il presidente Johnson si è affrettato a dire che il pensiero della «Populorum progressio» era il suo pensiero (cosa che del resto è inesatta)? Perché la chiesa è interprete delle esigenze della società. E allora viene applaudita,

osannata, si fanno viaggi in treno e in aereo per andare a dire e a discutere queste cose.

Ci troviamo dunque di fronte all'esigenza di sottoporre ad un'autocritica severa la nostra predicazione. Bisogna stare cautamente molto attenti: noi siamo dei propagandisti tanto più efficaci quanto più in buona fede.

Pessimismo cristiano

E poi c'è il piano morale: *l'etica.* Dobbiamo controllare se i nostri modelli morali siano tali da conservare il sistema quale è, e migliorarlo pian piano, oppure rovesciarlo completamente. Può darsi che nelle nostre chiese formiamo delle persone che non sono soltanto delle buone rotelle per il meccanismo economico; ma è anche possibile, e la chiesa lo ha già fatto, di lavorare per migliorare pian piano il mondo in cui viviamo, ma conservando la divisione di cui abbiamo parlato prima: è questa la massima tentazione che tutti abbiamo. E così si pensa che certe differenze tra ricchi e poveri, tra uomini che hanno il potere e uomini che non lo hanno, tra paesi avanzati e no, sono cose che dipendono dal peccato dell'uomo e che verranno superate soltanto nel Regno di Dio. C'è un certo pessimismo cristiano che ha una funzione molto pericolosa. È vero, nel Nuovo Testamento si dice che le contraddizioni della storia umana verranno superate solo nel Regno di Dio. Ma nel Nuovo Testamento si dice, ed è Gesù stesso che lo applica, che tutto ciò che verrà superato nel Regno di Dio come globalità, può essere superato in istanti di testimonianza nella vita morale dei cristiani. Gesù dice ai cristiani: «Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste» e con questo intende dire: vivete momenti in cui le divisioni, il peccato del mondo sono superati (sia pure in istanti, solo per la Grazia, ma *sono* superati) «affinché gli uomini vedendo le vostre buone opere rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli». Chi conosce la Bibbia sa che tutta l'etica del Nuovo Testamento è un'etica dello Spirito Santo e i teologi ci hanno insegnato che lo Spirito Santo è rapporto tra il Regno e la storia, come credo che Dio stesso ha vissuto il rapporto tra Lui e noi nella croce e nella resurrezione di Gesù di Nazareth. E allora a questo punto vuol dire che, sia pure in forma limitata, per pura

Grazia, possiamo vivere dei superamenti di questa divisione e non rinviare tutto al Regno di Dio, per occuparci di questioni marginali: Gesù non ha mai tollerato che i cristiani si occupassero di questioni marginali. Nulla è stato più lontano dal pensiero di Gesù che di fondare una chiesa che fosse la Croce Rossa della storia. Noi abbiamo la possibilità di contribuire a superare la divisione del mondo con le nostre azioni. Si tratta però di vedere in quale maniera. Il problema è molto ampio e intanto, massime per i protestanti, c'è il problema morale della professione: storicamente è stata associata la benedizione al successo. È giunta l'ora di dissociare queste due cose. Nel successo il cristiano non si realizza; nel successo il cristiano si compromette. Wesley aveva visto con molta chiarezza questo punto: «la religione provoca necessariamente tanto laboriosità che parsimonia e queste non possono produrre che ricchezza. Ma quando la ricchezza cresce si accrescono anche l'orgoglio, la passione e l'amore del mondo in tutte le sue forme». Si può essere ricchi solo di libri e di cultura e non di soldi, la legge di Wesley vale lo stesso. Sia ben chiaro, il successo è il momento in cui noi ci compromettiamo, non quello in cui ci *realizziamo* come credenti.

Ci sarebbe da aggiungere un'altra cosa: è necessaria per noi la formazione di una *cultura puritana* il cui scopo sia quello di sapere a che punto siamo nelle battaglie che combattiamo nel mondo: quindi, nelle nostre case, libri e non dischi, giornali e non televisione, veri scrittori e non premi letterari; soltanto conoscere i *fatti* che accadono e i problemi che vengono sollevati. Dobbiamo dire tutti i giorni a chiunque che il Giro d'Italia, il Carosello, la Juventus, Sanremo sono l'oppio del popolo e che un credente non legge libri gialli, né va a vedere l'agente 007, né legge Annabella, ignora chi sia il marito di Sandra Milo o la moglie di Maurizio Arena.

La dimensione pubblica della testimonianza

Finora abbiamo parlato di problemi individuali, ma è chiaro che se le cose dette all'inizio sono vere, esiste il problema di inserire la vita di ogni credente in una dimensione comune, altrimenti il rifiuto del successo, la cultura puritana, servirebbero ancora ad una nuova forma di individualismo interiorizzato. E

alcuni gruppi evangelici stanno facendo oggi questa amara esperienza. Quindi oggi senz'altro si impone davanti a noi la *dimensione pubblica della testimonianza*; cioè l'inserimento nei tre livelli che abbiamo indicato prima: il livello di fabbrica, quello nazionale-regionale, quello mondiale.

Anzitutto il livello di fabbrica o di ufficio, o di scuola, insomma di lavoro. Ci sono dei problemi brucianti di fronte a noi: dobbiamo scioperare o non scioperare? Voglio portare l'esempio di un fratello, impiegato di prima categoria in una grande industria moderna i cui operai sono entrati in sciopero per avere più ferie di prima: quello sciopero non lo riguardava, lui aveva le sue ferie e la sua paga. Il fratello ha deciso di scioperare. Diceva: voglio che gli operai abbiano lo stesso numero di giorni di ferie che ho io. Con questo egli ha portato un piccolo aiuto agli operai e un grande danno alla sua carriera. Decidere su questi punti è molto scomodo, ma da questi punti non si può uscire.

Inoltre, con quale occhio il cristiano deve guardare il movimento operaio? Ogni volta che scoppia uno sciopero vediamo emergere nuclei di lotta che possono preparare una soluzione al problema dell'industria, elementi di presa di coscienza, embrioni di una nuova linea di azione. Non è possibile che dei credenti guardino a queste nuove forze, a questi nuovi soviet che talvolta nascono nelle nostre fabbriche, con aperta speranza? Quando avviene una scoperta di laboratorio noi tutti la guardiamo con ottimismo: *perché non guardare con fiducia, con speranza, la classe operaia quando essa esprime forme nuove di associazione e di azione come anticipazione del futuro*?

A livello nazionale c'è un inserimento nella vita dei *partiti*: in teoria essi sono un mezzo per superare le divisioni nell'azione politica: collegare l'operaio con l'intellettuale, l'operaio settentrionale con il contadino del Sud. In pratica, come tutti sappiamo, i partiti fanno poco: alcuni di noi pensano tuttavia che proprio per questo motivo i credenti debbano accettare di lavorare in essi; è un impegno di infinita pazienza: una specie di croce da portare, ma è una cosa necessaria.

Infine c'è il livello internazionale, oggi il più importante: qui la divisione tra gli uomini è mantenuta con la guerra (Vietnam), con la strage (Indonesia: settecentomila comunisti massacrati tre anni fa); e a questo punto è necessario che i credenti abbiano coscienza che la fine della repressione significa un profondo

mutamento della divisione internazionale del lavoro e del potere: quando manifestiamo per il Vietnam non è per fini moralistici; anche qualora gli americani conducessero una guerra cavalleresca nel Vietnam, si dovrebbe ugualmente intervenire e non solo a nome delle sofferenze di quel popolo, ma a causa dello sforzo che gli USA compiono di decidere loro al posto di altre persone.

La vittoria dei popoli oppressi significherà la fine del dominio occidentale: del nostro dominio.

Romani 13

Ma quando diciamo queste cose fra di noi, come credenti, ci troviamo di fronte ad *un passaggio obbligato*: appena ci muoviamo a far qualcosa, scopriamo che altri uomini stanno lottando per il superamento della divisione e della lotta di classe. Ce ne sono nelle fabbriche, nelle piazze, nelle risaie dell'Asia, sulle Ande e questi uomini non si richiamano al Regno di Dio né al nome di Cristo; e non sono individui singolarizzabili, né ondate brevi di barricadieri ottocenteschi, sono un movimento che ormai ha una storia, un pensiero, un corpus di realizzazioni, di tradizioni e anche di miti. Lo chiameremo per comodità il «movimento operaio»: esso ha ormai le sue «chiese», le sue «eresie», le sue riforme, tutto si direbbe della durata di una o due generazioni. Ma quando una muore, qualcun'altra nasce al suo posto: non perché il movimento operaio sia una cosa immortale, non siamo d'accordo col povero Matteotti («l'idea che è in me non muore»): l'idea sua è morta, ma il movimento operaio rinasce sempre: muore in fabbrica e nasce nelle università, muore in Germania e nasce in Cina, perché rimane il *problema* da cui il movimento operaio è nato.

Oggi è giunto, il movimento operaio, alla sua maturità, che è anche un'età critica; le sue stesse realizzazioni comunista e socialista ne denunciano i limiti insuperabili (si confronti la passione dell'Ottobre e il grigiore di Togliattigrad). Ma proprio la storicizzazione effettuale del movimento operaio permette alla nostra generazione di credenti di darne una valutazione serena, cosa che non abbiamo mai fatto. Del movimento operaio abbiamo avuto una paura tremenda: come risuonava la parola

«bolscevico» nelle chiese cristiane degli anni trenta! Certo, era il tempo di Stalin, ma come mai la parola era pronunciata con orrore, mentre per un certo Hitler, che calpestava la terra di Martin Lutero, si usava tranquillamente l'espressione «nazional-socialista»? Perché dunque avevamo paura (e dei credenti hanno ancora paura) ieri della Russia, oggi della Cina? Oppure diciamo che *noi* sappiamo fare meglio allora inventiamo partiti cristiani, dottrine sociali cristiane e diciamo che noi «assumiamo» il mondo per risolvere i suoi problemi? E così inventiamo i regimi democristiani, «di cui tacere è bello».

Il problema è invece di valutare che cosa è questo movimento operaio, perché il movimento operaio andrà avanti in quanto il problema che lo ha generato rimane; può finire la guerra nel Vietnam, si può avere un compromesso mondiale per venti anni, poi esso andrà avanti di nuovo.

Non è possibile valutarlo come l'apostolo Paolo nella sua lettera ai Romani, valutava gli amministratori e i giudici romani del suo tempo? «Ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori; perché non v'è autorità se non da Dio; talché chi resiste all'autorità, si oppone all'ordine di Dio; e quelli che vi si oppongono, si attireranno addosso una pena; poiché i magistrati non son di spavento alle opere buone ma alle cattive. Vuoi tu non aver paura dell'autorità? Fa quel che è bene, e avrai la lode da essa; perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai quel che è male, temi, perché egli non porta la spada invano; poiché egli è un ministro di Dio, per infliggere una giusta punizione contro colui che fa il male. Perciò è necessario star soggetti, non soltanto a motivo della punizione, ma anche per motivo di coscienza» (cap. 13: 1-5).

Non possiamo considerare il movimento operaio come il magistrato romano di cui parla Paolo? Credo che possiamo dire che «non porta la spada invano», che è «di spavento alle opere cattive», che è degno di rispetto e di appoggio: la dimensione pubblica della testimonianza chiede di riconoscere queste cose. Perché infatti dobbiamo metterci a rispettare l'autorità soltanto quando è in sella da molto tempo ed ha già fatto un sacco di porcherie e non rispettarla quando stia salendo in sella e non ha ancora fatto porcherie? Torniamo indietro di 50 anni: perché mai nell'ottobre del 1917 doveva essere Nicola II Romanov e non Vladimir Lenin e meritare questo passo dell'apostolo? O nel

1944 perché mai si avrebbe dovuto applicarlo a Benito Mussolini che stava a Salò e non a Ferruccio Parri che era a capo delle forze partigiane? Forse che quando Cromwell con un esercito di battisti tagliò la testa a Carlo I, egli portava la spada invano? E nella Bibbia stessa non c'è forse una scelta profetica tra diverse autorità: ad esempio Babilonia contro l'Egitto? I cristiani non possono fare a meno di scegliere, come non possono fare a meno di valutare il problema dell'autorità civile in tutti i suoi aspetti. (Nella Bibbia infatti c'è un altro «13», Apocalisse 13, in cui viene visto un momento diverso dell'autorità).

Calzolaio, non oltre la scarpa

È proprio questa valutazione positiva dei compiti del movimento operaio che ci permette di annunciare in sede di predicazione i *limiti* del movimento operaio, ma non dobbiamo dire: comunisti, cinesi, finirà male perché siete peccatori: noi *dobbiamo dire* al movimento operaio: tu sei un ministro di Dio per l'ordine e hai questa funzione per un tempo breve che non devi perdere, e per dei problemi molto delimitati: il movimento operaio ha unicamente il compito di risolvere i problemi lasciati aperti dalla borghesia, punto e basta. Quando li avrà risolti, avrà esaurito il suo compito; quindi per noi credenti, ancorché di sinistra, il movimento comunista o socialista non è l'autocoscienza della storia, né l'incarnazione del progresso, né l'alba di nuova umanità o la sintesi di libertà e di necessità: soltanto è un'organizzazione che ha il compito di superare la divisione delle classi, la lotta delle classi. Se dunque Marx non viene più visto come filosofo bensì come ricercatore e capo politico, si individua così che quel compito può in effetti essere svolto, con strumenti scientifici: e ciò significa praticamente lottare finché si giunga ad una cosa che oggi, per la prima volta, nella storia è possibile: oggi si può realizzare il cosiddetto «comunismo». La borghesia ci ha dato le macchine, ci ha dato la scienza per cui è possibile avere una grande distribuzione di beni e di potere. Noi possiamo, entro due o trecento anni, far sì che ogni uomo abbia un uguale stipendio e un uguale potere così come ognuno di noi ha un cuore, due gambe, due braccia.

Questo non risolve tutti i problemi; risolve *quel* problema, il

problema dei soldi e del potere. Punto e basta. Quando il movimento operaio pretende, come talvolta pretende, di avere altri compiti, si allontana dal suo scopo, e ne compromette la realizzazione autentica. Molte volte oggi il movimento operaio diventa un calzolaio che pretende di andare oltre la scarpa. Quando si vuol trovare la spiegazione marxista a tutto ciò che accade nell'universo si diventa talvolta ridicoli. Questo infatti va pure detto: pretendere di fare del marxismo una filosofia universale significa fare dei libri di Marx dei cuscini su cui si dormono i sogni della pigrizia e della semplificazione, si pretende di spiegare tutto e si finisce per non spiegare niente. Ed anche ci preoccupa l'ateismo di stato, l'ateismo dei padroni del movimento operaio, perché esprime il rifiuto di concentrarsi solo sul proprio compito e perciò talvolta la nostra parola è polemica nei confronti di questi uomini. Solo, questa parola, come tutta la nostra predicazione va pronunciata da *dentro*: oggi ha diritto di parlare non una chiesa che si allei con i potenti, né una chiesa che si sieda in cattedra, ma gruppi di credenti i quali partecipino alle lotte e alle sofferenze, alle crisi e ai rinnovamenti del movimento operaio.

È per questi motivi che alcuni di noi pensano che il luogo di testimonianza del laico cristiano sia il movimento operaio.

Barth politico

Tutti sanno che Karl Barth è stato il teologo cristiano che ha avuto la maggiore e migliore influenza sugli avvenimenti politici del nostro secolo: ma per molti, in Italia e all'estero, il suo nome rimane essenzialmente legato alla grande battaglia antifascista degli anni '30, che vide unita la maggioranza del movimento operaio, la borghesia progressista e una grossa fetta del mondo evangelico nella crociata contro l'idra totalitaria. In realtà, quell'episodio cruciale ha rappresentato solo un momento, e non necessariamente il più significativo, dell'interesse di Barth per il mondo sociale e politico[1].

Basilea, punto di partenza

Barth nasce a Basilea nel 1886, nel pieno della «belle époque», quando i crescenti ritmi di sviluppo economico ed imperialistico riempiono di speranze e di fiducia la borghesia europea: figlio geniale d'un ottimo professore di teologia, Karl ha tutte le possibilità di inserirsi brillantemente in questo mondo fiducioso e ascendente, col quale un settore notevole dell'intellighentzia protestante ha già stabilito un efficace *modus vivendi* ideologico: il «protestantesimo liberale», tutto proteso a mettere in rilie-

(Pubblicato in «Gioventù evangelica», maggio-giugno 1969).

vo gli aspetti etico-razionali della fede cristiana. Liberal-protestanti sono quasi tutti i grandi maestri che il giovane Barth va ad ascoltare devotamente nelle prestigiose università germaniche: Harnack, Gunkel, Herrmann. Ma l'orecchio attento dello studente percepisce forse qualche dissonanza in questo coro armonioso di voci culturali? Sta di fatto che, col suo amico Thurneysen, Barth sente il bisogno di andare ad ascoltare anche un maestro non accademico: *Blumhardt il giovane.* Figlio del grande Blumhardt che aveva saputo sintetizzare il meglio della tradizione pietista con una viva attesa escatologica, e con un illuminato interesse per il mondo presente, il giovane Blumhardt non aveva semplicemente continuato l'opera del padre: dal 1900 al 1906 aveva accettato il posto di deputato socialista al parlamento regionale del Württemberg, suscitando un notevole scandalo negli ambienti ecclesiastici, allora notoriamente conservatori: ma la scelta politica di Blumhardt non era stata una delle tante evasioni dal ministerio pastorale che costellano la storia ecclesiastica del nostro secolo: Blumhardt era consapevolmente entrato nel movimento operaio perché lì lo portava la sua spinta di predicazione: egli soleva affermare infatti che i marxisti compiono l'opera di Dio, anche se non lo sanno: occorre dunque da una parte accettare larga parte della critica marxista contro la «religione», e dall'altra essere presenti, in posizione di consapevole testimonianza, nel seno stesso del movimento operaio: riconoscere al movimento operaio la sua funzione essenzialmente positiva, e nello stesso tempo annunziare a questi uomini un Evangelo che i compromessi delle chiese hanno nascosto ai loro occhi. Perciò, dopo sei anni, Blumhardt poté senza amarezze tornare ad un ministerio pastorale, che in definitiva non aveva mai abbandonato, almeno nella sua parte essenziale: l'ansia e l'ascesi della predicazione.

Uomo di avanguardia, Blumhardt non era però un isolato: nella patria Svizzera di Barth due uomini di grande valore sostenevano tesi analoghe alle sue, pagandone anche il debito prezzo: *Kutter* e *Ragaz*: e anch'essi non mancarono di esercitare una seria influenza sul giovane Barth[2].

Dati questi precedenti, non ci stupisce più il fatto che Barth, terminati i suoi studi, si sia tenuto lontano da quella carriera accademica a cui le sue capacità intellettuali e il suo status sociale lo avrebbero naturalmente portato: nel 1911 lo troviamo pasto-

re di un borgo della Svizzera centrale, che sta attraversando la prima fase dell'industrializzazione: *Safenwil*. Gli imprenditori che portano in questa contrada stagnante i benefici dello sviluppo, chiedono comprensione e collaborazione a degli operai di recente proletarizzazione. Il giovane pastore invece prende parte attiva alla fondazione dei primi nuclei sindacali, e poi salta il fosso: si iscrive ufficialmente al partito socialista (1915). Pur con notevoli varianti, pause e riprese, questo orientamento di tipo socialista non verrà mai meno in Barth, fino alla fine.

Ma come per Blumhardt, la scelta politica di Barth non è un'evasione: al centro della sua vita sta il problema cruciale d'ogni pastore, anzi d'ogni credente evangelico: il problema della predicazione dell'Evangelo. Non è un caso che da questi anni di severa predicazione e di milizia socialista nasca il capolavoro teologico del secolo: il *Commento alla Lettera ai Romani*[3]. Questa è l'opera in cui da una parte Barth ripudia drasticamente tutta l'eredità del liberal-protestantesimo: il suo ottimismo, il suo antropocentrismo, la sua pretesa di intendere la Scrittura con strumenti meramente filologici; ma è anche l'opera in cui il socialista cristiano Barth critica (talvolta duramente) quel tanto di «apocalisse razionalistica»[4] che si accompagna ad ogni programma socialista, rivoluzionario o riformista che sia. Questa posizione di critica-autocritica, così ricca di riferimenti kierkegaardiani, non sgancia però Barth dal suo impegno politico, e non lo precipita in quel tragico individualismo che è il vicolo cieco in cui vanno a cacciarsi tanti cristiani di tradizione protestante: l'anno della «Lettera ai Romani» è anche l'anno in cui Barth tiene una notevole conferenza a Tambach, a un convegno di socialisti cristiani: il giovane teologo invita i suoi fratelli a cercare la loro linea di impegno

> in una grande apertura critica, in decisioni e passi coraggiosi..., e oggi in modo del tutto particolare in un atteggiamento lungimirante, aperto e coraggioso di fronte al socialismo[5], anzi, non *di fronte*, come se fossimo degli spettatori critici e irresponsabili, ma *dentro* il socialismo, come compagni che partecipano alle stesse colpe e alle stesse speranze: perché è esso che, nella nostra epoca, pone il problema dell'opposizione allo stato di cose attuale, che fornisce la parabola del Regno di Dio; ed è per mezzo di esso che sapremo se avremo compreso questo problema nel suo significato assoluto e relativo.

Tuttavia negli anni seguenti Barth lascia il lavoro di base e passa all'università: in quella fucina di idee che è la Germania di Weimar, egli sarà presto tra i capofila di un inatteso e contrastato rinnovamento teologico, che avrà nella rivista «Zwischen den Zeiten» il suo massimo strumento di lavoro e di penetrazione. In realtà, siamo semplicemente di fronte a un momento di concentrazione, a un approfondimento della vecchia linea: dalla cattedra universitaria, Barth tiene sempre d'occhio la vita concreta della chiesa e della società: autore della più ampia opera teologica di tutta la storia cristiana, Barth non sarà mai un «teologo della cattedra». Lo si vedrà con chiarezza nel 1933, al momento della presa del potere da parte del regime nazista: il nazismo trionfante premeva sulla chiesa evangelica da due parti: dalla parte politica e da quella ideologica.

Dal punto di vista *politico*, gli evangelici tedeschi ebbero poco da obbiettare alla vittoria nazista, e nella loro maggioranza ne furono piuttosto soddisfatti[6]: rinasceva il Reich germanico umiliato nel '18 dalla coalizione occidentale, anglosassone e liberale; lo spettro bolscevico si allontanava, la nazione ritrovava una ferrea unità superando la perenne incertezza e la prosaica democraticità della piccola repubblica di Weimar. Citiamo un esempio, che taceremmo volentieri, se fosse lecito tacere: il 25 aprile 1933 il sinodo generale delle chiese evangeliche di Germania nominava un triumvirato (Kapler, Marharens, Albert Hesse), incaricato di preparare la costituzione della futura «chiesa evangelica tedesca». Tre giorni dopo questo triumvirato redigeva un proclama in cui erano contenute le seguenti affermazioni:

> Un potente movimento nazionale ha conquistato e rianimato il nostro popolo tedesco. Si sta affermando una vasta ristrutturazione del Reich di nazione tedesca, che è in pieno risveglio. A questa svolta storica diciamo un sì riconoscente. È Dio che ce l'ha data[7].

Sarà forse opportuno ricordare che al momento in cui questa dichiarazione veniva redatta, il governo del cancelliere Adolfo Hitler, aveva già preso i seguenti provvedimenti:

— in febbraio erano stati vietati i comizi e i giornali comunisti; dopo il fraudolento incendio del Reichstag erano state *sospese le garanzie costituzionali* (libertà di stampa, di riunione e di opinione) ed era stata introdotta la pena di morte per i reati di alto tradimento;

– dapprima 4.000 dirigenti comunisti, poi molti capi socialisti e liberali erano stati arrestati;

– in marzo, il potere legislativo era stato ufficialmente trasferito dal parlamento al governo, con piena libertà dai vincoli costituzionali, ed amplissimi poteri al Cancelliere.

Si era già dunque alla dittatura fascista, anche se il regime di partito unico doveva essere ufficialmente istituito solo il 14 luglio. Come hanno potuto uomini intelligenti, onesti e credenti approvare con gioia una svolta politica di questo tipo? La spiegazione plausibile ci sembra una sola: a motivo della *paura antibolscevica*: che poi dietro questa preoccupazione esistesse un preciso condizionamento di classe, è cosa che non poteva non sfuggire a quei sagaci uomini di chiesa, sicuramente poco inclini ad accettare i metodi dell'analisi marxista.

Più difficile, e in definitiva impossibile, fu invece il tentativo nazista di assorbire ideologicamente la chiesa: lo strumento principe di questo tentato assorbimento fu un movimento di luterani nazisti, che intendeva comporre in armoniosa sintesi la tradizione tedesco-nazionale del protestantesimo germanico, e la vocazione razzistica ed imperialistica del nuovo Reich: i «Cristiani Tedeschi». Questo movimento era un semplice sottoprodotto marginale della grande ondata nazista che aveva conquistato buona parte dei ceti medi, non era dotato né di grandi uomini né di grandi idee: ma in mano al cancelliere Adolfo esso poteva essere usato come strumento di penetrazione interna o di condizionamento esterno della chiesa: i due metodi furono successivamente adottati, sia pure con scarso successo.

Dapprima, i «cristiani tedeschi», forti ormai dell'appoggio del governo, fecero un tentativo, tatticamente riuscito, ma strategicamente condannato, di diventare il gruppo egemone nella chiesa: la loro tesi principale consisteva in una interpretazione fortemente *germanica* del luteranesimo e del cristianesimo stesso: Lutero diventava così essenzialmente un eroe germanico, Gesù Cristo il rappresentante d'una etica eroica e combattiva. Il prezzo di questa operazione era chiaro: la liquidazione del patrimonio sociale e religioso ereditato dall'Antico Testamento: ma questa liquidazione ben si conveniva con il violento antisemitismo proprio della «rivoluzione» nazista; per cui il «cristiano tedesco» veniva ad offrire una copertura ideologica proprio al punto più caratteristico del programma nazista: la liqui-

dazione della presenza ebraica in Germania, lo scarico di tutte le frustrazioni del popolo tedesco sul capro espiatorio israelita.

Ma questo era più di quanto la chiesa evangelica potesse accettare: lo stato poteva avere il diritto di introdurre nella vita sociale delle misure di discriminazione antiebraica, ma non era ammissibile espellere dalla chiesa gli ebrei convertiti, tra i quali si contavano diversi pastori.

Perciò, malgrado la massiccia vittoria dei «cristiani tedeschi» alle elezioni ecclesiastiche del luglio '33, la chiesa adottò una linea di crescente resistenza nei confronti della sopraffazione ideologica nazista: ma il limite più grave di questa linea consisteva nel fatto che essa era teologicamente e praticamente passiva, *difensiva* (e non priva di cedimenti): le mancavano sia gli strumenti teologici sia la sensibilità politica necessari per comprendere la situazione in cui si trovava. Barth invece possedeva gli uni e l'altra, e ne fece ampio uso fin dal 1933.

È da notare che il punto di partenza, e il nerbo essenziale della riflessione di Barth di fronte alla sfida che il Terzo Reich presentava alla chiesa, è stato essenzialmente *teologico*: la salvaguardia d'una retta confessione della fede cristiana sia di fronte alla miserabile eresia dei «cristiani tedeschi», sia di fronte alle procedure brutali o insidiose del regime nazista: «La chiesa non può, neanche in uno stato totalitario, lasciarsi imporre una moratoria o un allineamento. La chiesa è il limite naturale di ogni stato»: e si intende che per Barth la chiesa costituisce questo limite non con la forza delle sue strutture organizzative, né con le sue capacità di condizionamento culturale, ma con la sua predicazione del Regno di Dio, di Cristo crocifisso e della remissione dei peccati: una tale predicazione denunciava fatalmente, nella pretesa nazista di vivere un'ora unica e decisiva, voluta dal dio della storia tedesca, una posizione essenzialmente *idolatrica*, cioè la sostituzione di un'ambigua decisione umana alla volontà sovrana del Signore.

Questa chiarezza fece perdere a Barth molti amici, dentro e fuori la chiesa: la sua rivista si sfasciò, perché alcuni dei migliori collaboratori (Gogarten) riconobbero nella vittoria nazista un effetto diretto della volontà divina (analogo pensiero, fuori dal campo evangelico, veniva espresso da Heidegger). Viceversa, Barth divenne l'animatore di quella pattuglia di credenti che diedero vita alla «chiesa confessante», e salvarono l'onore del

protestantesimo tedesco. Ma il professor Barth non limitò la sua azione al campo ecclesiastico: benché svizzero, si iscrisse al partito socialista tedesco al momento in cui esso veniva sciolto dai nazisti, rifiutò il giuramento di fedeltà al Führer, e alla fine venne processato ed espulso (1935).

La chiesa non dimostrò molta comprensione per la posizione del suo uomo di punta: ecco che cosa gli scriveva il 9 febbraio 1934 uno degli uomini più seri della chiesa confessante (che tra l'altro lo appoggiava fortemente):

> La Vostra presa di posizione a favore del noto partito politico (il partito socialista, *NdR*) era allora, per quanto ne so io, un atteggiamento da uomo di chiesa. Voi non avete guardato tanto per il sottile le dottrine anticristiane di quel partito, né vi siete dato da fare per annunciare la Parola di Dio all'interno di esso. In questa Vostra presa di posizione Vi trovavate in contrasto con tutti i vostri amici cristiani o comunque con la grande maggioranza dei membri viventi della comunità dei credenti, che spesso furono compromessi dal vostro comportamento. Non vedete Voi forse nell'ibrida commistione tra il Vostro incarico spirituale e la Vostra attività politica a sostegno di quel partito una colpa che ora, per logica interna, adombra e appesantisce la Vostra posizione attuale[8]?

Sul piano tedesco, l'azione di Barth si concludeva dunque con una secca sconfitta e con un forte isolamento: ma mentre la chiesa confessante andava incontro al suo duro destino priva d'una grande guida teologica, Barth tornato a Basilea poteva interpretare tutta la situazione europea alla luce del problema nazista. Così vediamo questo professore, intento a scrivere una monumentale Dogmatica, seguire con occhio straordinariamente acuto l'evoluzione, anzi l'involuzione, della situazione europea, e giungere preparato alla crisi finale. Da una parte, egli informa i suoi concittadini svizzeri sulla vera natura dello stato nazista, e li incoraggia spregiudicatamente a procurarsi un buon armamento per opporsi all'espansione della Germania; dall'altra egli cerca di chiarire teologicamente il problema dell'azione politica del cristiano.

Sono del 1938 due scritti importanti: il commento alla confessione di fede scozzese[9] e «Giustificazione e giustizia»[10]. Nel primo egli rivendica giustamente l'eredità della più seria «sinistra» protestante dell'età della Riforma: il calvinismo rivoluzionario. Secondo i calvinisti scozzesi, tre sono le forme di servizio

che la chiesa deve rendere al Signore: il servizio della vita quotidiana, il servizio del culto, e il *servizio politico*[11]. La comunità cristiana deve svolgere fedelmente questo terzo «servizio», senza evadere dal mondo, e senza illudersi di trasformarlo nel «regno dei Santi»: il mondo politico è e rimane relativo e provvisorio, ma merita piena attenzione da parte dei credenti, indipendentemente dal fatto che i suoi dirigenti siano cristiani o atei. L'unica cosa che la chiesa deve pretendere in cambio è la piena libertà di proclamare il suo messaggio.

Nel secondo scritto, Barth cerca di superare i limiti del pensiero politico della Riforma, notoriamente legato alla cosiddetta «dottrina dei due Regni». La giustapposizione del regno politico e di quello spirituale ha portato storicamente i protestanti a due opposte deviazioni:

— la *deviazione pietista*, che considera le cose del mondo come sostanzialmente indifferenti;

— la *deviazione illuministica*, che valuta positivamente la vita associata, ma non riesce più ad introdurvi un fermento di testimonianza cristiana.

La vita politica va invece valutata come cosa inquadrata nei piani ultimi di Dio, e perciò simultaneamente relativa e positiva. Il cristiano moderno può e deve considerare lo stato democratico, alla cui formazione stessa egli partecipa, come una legittima estensione del concetto biblico di stato giusto: la difesa di forme di partecipazione democratica fa parte dei doveri cristiani verso lo stato, come il pagare le tasse di cui Paolo parlava nella lettera ai Romani.

La svolta di Praga

Ma il 1938 è anche l'anno di Monaco, della vittoriosa e incruenta sopraffazione nazista nel cuore della Mittel-Europa. Mentre le «potenze democratiche», cioè gli imperialisti anglofrancesi vogliosi di conciliarsi le potenze fasciste si apprestano a sacrificare la Cecoslovacchia, Barth indirizza al pastore Hromadka una celebre lettera, in cui invita i cecoslovacchi a resistere con le armi all'invadenza nazista:

> Ogni soldato cecoslovacco che combatterà e soffrirà, lo farà anche

per noi e – lo dico oggi senza riserve – lo farà anche per la chiesa di Gesù Cristo, che nell'atmosfera degli Hitler e dei Mussolini può solo soccombere al ridicolo o allo sterminio. Qual tempo singolare, caro collega, questo in cui l'uomo sensato può dire solo una cosa: che la fede ordina di respingere risolutamente in secondo piano il timore della violenza e l'amore della pace, e di collocare in primo piano il timore dell'ingiustizia e l'amore della libertà[12]!

Anche questa presa di posizione destò un'ondata di stupore, e Barth rispondendo alle critiche amichevoli o amare, ebbe l'occasione di chiarire il suo pensiero e la sua valutazione del momento politico: abbandonare la Cecoslovacchia nelle mani dei nazisti significava accrescere il prestigio di una potenza che era ormai semplicemente un falso stato: il Terzo Reich, egli scrisse, «*non è uno stato*». Appoggiarlo, direttamente o indirettamente, nel suo programma imperiale e totalitario, non era lecito: «*c'è qualcosa di peggio che morire o uccidere, ed è approvare deliberatamente la vergogna del dominio dell'Anticristo*».

Più tardi Barth ebbe a commentare malinconicamente gli avvenimenti del '38:

Il giorno più grave di questi anni non è stato la disfatta francese, né Pearl Harbour, ma Monaco: quando le campane di tutte le chiese di tutta Europa hanno suonato e i cristiani hanno creduto che si dovesse ringraziare Dio che aveva evitato la guerra.

Questa lucidità impedì a Barth di nutrire qualsiasi illusione, e a partire dal settembre 1939 egli fu un convinto fautore della guerra antifascista. Dopo la liquidazione della Polonia e molto prima della campagna di Francia, egli scriveva a proposito dei tentativi hitleriani di giungere a un compromesso con gli occidentali sulla base dello statu quo (cioè della conservazione delle grandi conquiste fatte ad oriente):

La pace offerta l'autunno scorso ai popoli d'Europa significava l'aumento raddoppiato della potenza d'uno spirito che, in verità, è un cattivo spirito, un demonio: spirito di menzogna cosciente, d'illegalità voluta, di disprezzo e di violenza sistematica verso gli uomini. Questo spirito ha avuto sette anni per rivelarsi. Oggi, non si può più dubitare della sua natura, e qualificarlo altrimenti che come un demonio. *Il suo dominio è peggio della guerra*, e se è stato necessario scegliere la guerra l'autunno scorso, è perché non c'era altra pace che quella che avrebbe consacrato il trionfo di questo spirito demoniaco[13].

Nei primi, durissimi anni della guerra, quando le *Panzerdivisionen* scorazzano invitte per mezza Europa, Barth scrive una serie di meditate e autorevoli *lettere* alle chiese dei paesi colpiti o minacciati dall'aggressione nazista: Norvegia, Olanda, Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti, e alla Germania stessa. In queste lettere egli è severo verso la situazione tedesca: «Tutti i popoli hanno i loro incubi. L'hitlerismo è l'incubo del pagano tedesco, tardivamente cristianizzato sotto la forma luterana».

Tuttavia egli invita le chiese (anche quelle americane!) a non assumere un atteggiamento di *crociata* nei confronti dell'Impero nazista: la democrazia, possibilmente socialista, è la forma politica più vicina allo «stato giusto» ma non vi si identifica in alcun modo: si deve combattere con ogni energia contro il falso Reich hitleriano, ma non si deve nutrire un senso di propria giustizia: la guerra antifascista è semplicemente una *guerra giusta*, non una guerra santa. Ma entro questi limiti ben chiari, Barth non esita ad affermare che questa guerra non è solo «un male necessario: *dobbiamo approvarla come una guerra giusta, non solo tollerata da Dio, ma ordinata da Lui*». Lo scopo di questa guerra è molto chiaro: salvaguardare un minimo di giustizia, distruggere il sistema nazista *per amore della Germania*, dove si è semplicemente localizzato l'ascesso d'una infezione ben più generalizzata.

È caratteristico del modo di procedere di Barth il fatto che questo flusso di interventi si arresti quasi del tutto verso la fine del 1942, cioè dopo che le battaglie di Stalingrado e di El Alamein avevano definitivamente chiarito il destino finale del Terzo Reich. Mentre il generale Paulus alza bandiera bianca davanti all'Armata Rossa, Barth tace e pensa al *dopo*: quale sarà l'assetto del mondo dopo la guerra? Quale sarà la sorte della Germania? Bisogna aiutare subito i tedeschi a «guarire», bisogna «costringerli alla libertà», aiutarli a capire che esiste «*un dovere più elevato, più vasto dell'ubbidienza: quello della libertà*». Vedremo tra poco come queste speranze di Barth siano andate deluse (almeno in un primo tempo), e come anche i risultati positivi della lotta della chiesa confessante siano stati strumentalizzati nel quadro d'una ricostruzione democristiana della Germania occidentale, condizionata dalla guerra fredda e dall'inconscio desiderio di sfuggire alle conseguenze della guerra mondiale.

Comunità cristiana e comunità civile

Ma intanto, nell'incerto intermezzo che separa la fine della guerra antifascista dall'inizio della guerra fredda, Barth dà alle stampe un breve volume che molti considerano come il suo miglior scritto di teologia politica: «Comunità cristiana e comunità civile» (1946). È altamente caratteristico il fatto che Barth eviti la tradizionale espressione di «chiesa e stato», retaggio dei tempi infausti della «società cristiana», dei matrimoni e divorzi fra trono e altare, o tra pulpiti e granducati. Barth si situa in una prospettiva *laica*: la chiesa non è una istituzione sociale, ma solo una comunità di predicazione, di amore e di speranza; e viceversa, lo stato non è un momento ideale, non è il vertice etico dell'esistenza storica dell'uomo: non è una forma hegeliana, ma semplicemente una comunità di uomini, caratterizzata da certi fini positivi, e da certi mezzi sempre assai relativi. Il compito politico della chiesa è di riconoscere in linea di principio e in linea di fatto questa relativa positività della «comunità civile»:

> La comunità civile, ignorante, neutra, pagana, com'è, appartiene essa pure al regno di Cristo, e ogni attività politica è fondata in quanto tale sulla disposizione misericordiosa per cui Dio mantiene l'esistenza umana, elevando una barriera contro il peccato e la trasgressione dell'uomo. L'intenzione, il senso e lo scopo di questo ordine divino appaiono precisamente in tal regime politico «migliore», nel tal «stato giusto» che vediamo emergere nel corso della storia. Questo è un fenomeno costante, che si produce anche quando gli uomini ignorano le vere norme delle loro decisioni politiche, anche quando, in ciò che essi fanno, l'errore manifesto si giustappone pericolosamente alla verità riconosciuta solo in apparenza[14].

La comunità dei credenti deve dunque completare la sua testimonianza con un serio impegno politico:

> L'indifferenza in materia politica è incompatibile con la fede cristiana[15].

> Non è certo un buon segno, se una parrocchia ha paura che il sermone prenda un orientamento politico: come se potesse essere altrimenti! Come se, cessando di esserlo, non cessasse nello stesso tempo di essere il sale della terra e la luce del mondo[16]!

Naturalmente per Barth questo intervento politico della chiesa non può esprimersi in un'attribuzione di funzioni politi-

che alla chiesa: partiti cristiani, dottrine sociali cristiane non sono concepibili. Né la chiesa può limitarsi a semplici interventi moralistici su problemi marginali (come l'alcoolismo, la «pubblica moralità» o simili): la comunità dei credenti deve intervenire, armata solo della sua parola e della sua disponibilità, nei problemi cruciali che travagliano il mondo, e farlo *tempestivamente*, cioè accettando di correre dei rischi.

In altri termini, Barth invita la chiesa all'esercizio di un *ministerio profetico* sempre rinnovato, ancorato ad una fedele predicazione dell'Evangelo e ad una interpretazione responsabile delle varianti situazioni storiche.

Meno convincenti sono le pagine in cui Barth cerca di esprimere una linea direttiva che orienti coerentemente l'atteggiamento politico dei cristiani: il suo ricorso a un principio di *analogia* non sembra poterci condurre molto lontano[17]. Alquanto problematica ci può apparire oggi anche l'affermazione secondo cui «si può realmente parlare d'una affinità tra la comunità cristiana e la comunità civile quale essa esiste presso i popoli liberi».

Il nemico della guerra fredda

Ci sembra chiaro che qui arriviamo a toccare i *limiti* della riflessione barthiana sullo stato: Barth non tiene sufficientemente conto della *storicità* delle forme politiche, e del carattere drammatico dei conflitti sociali che provocano la loro evoluzione.

Ma questi limiti teorici non hanno impedito a Barth di assumere una posizione estremamente lucida al momento della Guerra Fredda. Nel febbraio 1949 — cioè al momento in cui ferveva la discussione sull'opportunità del Patto Atlantico, egli pronunciava a Thun e a Berna una celebre conferenza, intitolata: «La chiesa tra oriente e occidente»[18]. In essa egli si schierava nettamente contro la crociata anticomunista: la tensione attuale, egli diceva, è semplicemente il risultato della guerra, nella quale Russia e America sono emerse come potenze mondiali («La Cina, con la quale si dovrà forse un giorno fare i conti, non conta nulla per ora»): i cristiani non devono schierarsi per l'uno o per l'altro di questi nuovi centri di potere:

Noi non dobbiamo partecipare a questo dissidio. Come cristiani non ci riguarda. Non è un contrasto vero, necessario, interessante. È solamente un contrasto di predominio.

Per Barth, dunque, la guerra fredda è semplicemente il conflitto di due imperialismi:

E la chiesa? e i cristiani?... Noi faremo bene se ci renderemo conto che, nell'argomento che ci interessa, siamo ben lungi dall'essere imparziali. Abitiamo infatti la zona intermedia, dominata dall'America, cioè la metà occidentale del pianeta. Sentiamo la voce del coro occidentale e il suo canto di guerra contro l'Oriente molto più fortemente, molto più distintamente che il lamento dell'Oriente contro l'Occidente.

Naturalmente Barth conosceva già la risposta di molti cristiani borghesi dell'Occidente: ai piedi della Cortina di ferro si difende il «mondo libero» dal totalitarismo stalinista: a questi cristiani Barth ricorda le complicità con Franco, con l'aggressione olandese alla nuova Indonesia, e rinfaccia loro:

La parola che vorrebbero farci dire oggi non può essere una parola cristiana, perché si rivolge solo contro l'Oriente, in breve non è una parola onesta e perciò dobbiamo rifiutarci di pronunciarla.

Quindi egli rifiuta nettamente il parallelismo, allora molto comune, tra comunismo e nazismo:

Guardando al comunismo non dimenticheremo di distinguere tra gli orrori totalitari e quello che v'è in esso di positivo e di voluto... Non avrebbe senso mettere a confronto il marxismo e il pensiero del Terzo Reich, paragonare un uomo del calibro di Giuseppe Stalin con ciarlatani come Hitler, Goering, Hess, Goebbels, Ribbentrop, Rosenberg, Streicher, ecc.
Quanto è stato impugnato nella Russia sovietica, – sia pure con mani sporche e sanguinose – e in un modo che giustamente ci disgusta, è però sempre un'idea costruttiva, la ricerca della soluzione di una questione che anche per noi è seria e scottante e che noi, colle nostre mani più pulite non abbiamo ancora saputo impugnare abbastanza energicamente: la questione sociale.

Non era la prima volta che Barth dava un giudizio sereno della situazione dell'Europa Orientale: già l'anno precedente, dopo una visita alle chiese ungheresi, aveva pubblicato un resoconto delle sue impressioni, che aveva provocato un'ondata di attacchi contro di lui.

Tra i molti che risposero a Barth merita di essere citato il teologo *Brunner*: nazismo e comunismo, egli disse, sono semplicemente due varianti dello stesso fenomeno: il totalitarismo: ora, lo stato totalitario è di per sé ingiusto ed empio, perché nega all'uomo i *diritti originari* che Dio gli ha conferito nella *creazione* (è interessante notare come anche in questo caso affiori la tipica propensione di Brunner a ricuperare la «teologia naturale»): dunque, *i protestanti devono allearsi con la borghesia, la socialdemocrazia e il cattolicesimo* per una grande lotta comune contro il comunismo totalitario.

Barth si era limitato a rispondere che nell'Europa occidentale c'era già un tale odio per il comunismo, che associarsi alla sua condanna sarebbe stato semplicemente «urlare con i lupi»; ed aveva naturalmente messo in rilievo la profonda diversità della situazione del 1948-49 rispetto a quella del 1938.

Questo atteggiamento di riserva di fronte ai problemi della Guerra Fredda venne sempre mantenuto da Barth, anche a costo di una grave impopolarità (un funzionario federale lo denunciò come criptocomunista in un rapporto al governo!): perciò nel 1952 egli mise in guardia le chiese ungheresi contro un allineamento ideologico al regime di Rakosi: l'accettazione di un certo sistema politico non può diventare un articolo di fede che serva ad interpretare tutto il resto del Credo e della Sacra Scrittura. E nell'autunno 1956, di fronte all'insurrezione ungherese e alla crisi di Suez, volle mantenere il silenzio: attaccato da un altro grande teologo (R. Niebuhr), accusato di essere un «impenitente», a differenza di un Sartre «pentito», a chi gli chiedeva di pronunciarsi rispose pubblicamente: «Non è venuto il momento di fare una dichiarazione».

Imbarazzo? Chiaroveggenza[19]? Sta di fatto che Barth seppe intervenire con notevole tempismo in una situazione notevolmente più ingarbugliata, ma che si prestava a delle soluzioni possibili: la situazione tedesca.

È noto che all'inizio della guerra fredda le forze democristiane e borghesi puntarono su di una piena integrazione della Germania nel sistema occidentale, mediante il riarmo e poi l'inserimento della repubblica federale nel Patto Atlantico. La posizione di Barth e dei suoi amici tedeschi fu nettamente contraria.

Nel 1950 il sinodo e il comitato direttivo della chiesa evangelica tedesca si pronunciano contro il riarmo tedesco: Niemöl-

ler scrive nello stesso senso al cancelliere Adenauer; e quando il riarmo viene deciso, *Heinemann*, presidente della chiesa evangelica e amico di Barth, esce dal governo Adenauer e poi dal partito democristiano. A questo punto, gli ambienti protestanti di destra ripubblicano la lettera di Barth a Hromadka, riproponendo meccanicamente il parallelo tra aggressione nazista e pericolo comunista.

Barth risponde con tempismo e chiarezza: a differenza del 1938, l'Occidente è fin troppo vigilante contro le minacce, vere o presunte, che gli vengono da Oriente. Per parte sua, Barth ritiene che l'Unione Sovietica non abbia intenzione di attaccare l'Occidente: viceversa, il riarmo della Germania sarà una provocazione contro l'Unione Sovietica, *e renderà definitiva la divisione in due della Germania*; secondariamente, esso farà rinascere il militarismo tedesco, fonte di tante sciagure nel passato.

A distanza di vent'anni, non si può fare a meno di sottolineare la pertinenza di quelle previsioni, frutto solo di una fede sgombra da idolatrie culturali, e di una intelligenza bene adoperata (a quell'epoca Barth si permise la libertà di richiamarsi a Kant, per dire che il cristiano deve avere il coraggio di servirsi della propria ragione).

Apparentemente, questa fu una battaglia persa: la Germania si spaccava in due stati profondamente diversi: a occidente si instaurava un autorevole regime borghese, che abbagliava il popolo col miracolo economico e metteva fuori legge il partito comunista; in oriente nasceva un duro regime stalinista, costrittivo e poliziesco.

Barth non ha mai avuto simpatia per il regime di Ulbricht: tuttavia proprio a proposito di questo regime egli ha scritto quello che ci pare essere il suo miglior intervento sul rapporto tra la comunità cristiana e le forze politiche di oggi: la «*Lettera a un pastore della Repubblica democratica tedesca*»[20]. Barth, ormai più che settantenne, riceve da un innominato pastore tedesco-orientale una serie di domande precise e brucianti: è lecito ai credenti dell'Est sognare la riunificazione della Germania? pregare per il crollo della DDR? sono da condannare i pastori che fuggono in Occidente? si può prestare al governo comunista la richiesta «dichiarazione di lealtà»? come organizzare interiormente la chiesa in questa nuova situazione?

Barth risponde, riprendendo i suoi vecchi temi della polemica contro la guerra fredda e l'anticomunismo, ma, mi sembra, con una prospettiva molto più precisa: la prospettiva d'una progressiva distruzione dell'antica «civiltà cristiana», e della costruzione d'una comunità confessante in seno ad una società atea:

> Simile potenza (cioè il comunismo d'importazione russa, *ndr*) non sarebbe giunta a prevalere su di voi, senza tutte le colpe commesse in passato nella società, nello stato e nella chiesa, dai capi e dal popolo. È un rogo di epurazione ben doloroso per voi, né verrà risparmiato, presto o tardi, in altra forma, al mondo occidentale (proveniente forse dall'Asia o dall'Africa).

Il regime comunista sta distruggendo tutto un sistema di condizionamenti sociali di cui la chiesa si era giovata per secoli: il cosiddetto «sistema costantiniano», in cui alla chiesa era riconosciuto un *ruolo pubblico*, uno spazio privilegiato. Ma:

> Potrebbe giungere l'ora, o già essere suonata, in cui Dio risolva, a nostra confusione, ma a Suo onore e per la salvezza degli uomini, di por termine a questa forma di esistenza evidentemente non autentica e infeconda.
> Potrebbe allora essere necessario staccarsi interiormente da ogni legame con quella forma di esistenza, anche se durerà ancora; e prevedendone la caducità cercare positivamente di avventurarci su nuove vie.
> Noi che siamo la comunità di Dio, possiamo confidare che, purché restiamo vigili, Egli ci mostri nuove vie che ora non possiamo neppure supporre e poiché siamo legati a Lui possiamo sin d'ora anche in questo ritenerci invincibilmente sicuri.

Poi Barth risponde nei particolari alle domande pratiche che gli erano state rivolte: ma quel che ci interessa è la linea di fondo or ora accennata: rifiuto della crociata come della teologia della secolarizzazione, piena accettazione del significato storico del fenomeno comunista, e lieta sfida nei suoi confronti per quanto riguarda i significati ultimi: la predicazione sarà più forte degli slogan di Ulbricht, purché accetti di essere veramente predicazione, e non ideologia («al materialismo dialettico la chiesa non ha da rispondere con una filosofia cristiana»). E soprattutto: la chiesa universale deve riconoscere nei credenti dell'Est le sue avanguardie, che si trovano per prime ad esplorare un terreno che presto o tardi sarà il terreno di marcia di tutto il popolo di Dio.

Il gusto della confessione di fede

La posizione politica di Barth ha dunque avuto una serie di sviluppi altamente caratteristici:

– nell'ora degli ottimismi imperiali e borghesi, Barth ha scelto il socialismo;

– nell'ora dei cedimenti davanti ai fascisti, Barth ha chiesto la guerra;

– nell'ora della guerra fredda, Barth ha condannato la crociata anticomunista;

– al termine della guerra fredda, Barth ha chiesto alla chiesa di puntare risolutamente verso una nuova forma di esistenza in seno a un mondo secolarizzato, ambiguo, contraddittorio, ma non impervio di per sé alla missione cristiana.

Dato che Barth è il più grande teologo del secolo, a noi restano aperte tre strade:

– isolare uno di questi momenti del pensiero di Barth (per esempio la lotta anti-totalitaria) e farne il metro per misurare ogni possibile teologia politica: è la via dei barthiani conservatori;

– considerare il povero Barth come un «nonno» definitivamente superato (questa espressione ancestrale e più o meno freudiana è adoperata con singolare soddisfazione da taluni ex protestanti francesi), e avventurarci nelle sabbie mobili della teologia della secolarizzazione, di un riconoscimento senza riserve della positività delle forze storiche attualmente in azione (magari mescolando insieme Mao e Kennedy, perché tutto va bene per fare un brodo progressista), e promuovendo a rango di teologo qualche saggista d'oltre Atlantico;

– riconoscere che Barth ci ha restituito il senso e il gusto della confessione di fede, e che ha saputo preservare il significato di questa confessione in quasi tutte le sue prese di posizione politiche: ma tener conto del fatto che queste prese di posizione erano condizionate da alcuni *limiti* molto precisi: limiti dovuti al suo orizzonte culturale e alla classe sociale a cui egli apparteneva: la borghesia illuminata. Fedele testimonianza, le prese di posizione di Barth non sono Parola di Dio: il nostro compito è allora semplicemente quello di *continuare*, con umiltà, nella via che tanti anni fa egli ha fatto imboccare alle avanguardie cristiane di tutto il mondo e anche del nostro Paese: poco importa se nel percorrere questa via saremo obbligati a rivedere molti giudizi sto-

rici dati da Barth, alla luce di scoperte scientifiche e di avvenimenti di cui egli non aveva potuto o saputo tenere sufficiente conto.

Siamo decisamente favorevoli alla terza strada, nella speranza che la chiesa universale cessi di oscillare tra le crociate integraliste e le follie autolesioniste, per annunciare senza vergogna l'Evangelo davanti ad un mondo nuovo alla cui dolorosa gestazione essa accetti, lealmente e senza illusioni, di partecipare.

[1] Seguiamo largamente, in questo articolo, il bel libro di Daniel Cornu, *Barth et la politique*, Ginevra 1968; trad. it. *Karl Barth e la politica*, Claudiana, Torino 1970. Cornu fa notare che, su 400 opere scritte da Barth tra il 1906 e il 1955, cento si riferiscono a problemi politici.

[2] Vedasi in proposito la bella introduzione di Giovanni Miegge all'Epistola ai Romani di Barth, Milano 1962.

[3] Pubblicata in tedesco nel 1919, e in italiano nel 1962, in traduzione di Giovanni Miegge.

[4] L'espressione è di Gangale.

[5] Barth adopera la parola *Sozialdemokratie*, che abbiamo tradotto con «socialismo», perché oggi il termine «socialdemocrazia» è venuto assumendo sfumature valutative che 50 anni fa non erano presenti.

[6] Ci si può documentare leggendo, ad esempio, il libro di E. Wolf su *Barmen* (Monaco 1957), o l'articolo di Klaus Scholder, *Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie*, pubblicato nell'ottobre 1963 su «Evangelische Theologie».

[7] D. Cornu, *op. cit.*, p. 21.

[8] Riprendo la citazione da *Sergio Bologna*, La chiesa confessante sotto il nazismo, Milano 1967, p. 198.

[9] In francese: *Connaitre Dieu et le servir*, Neuchâtel 1945.

[10] Traduciamo così il titolo tedesco «*Rechtfertigung und Recht*» che letteralmente dovrebbe tradursi: Giustificazione e diritto: ma la traduzione esatta non rende più l'assonanza delle parole.

[11] In tedesco: *Der politische Gottesdienst.*

[12] Questa lettera è stata inviata il 19 settembre e pubblicata da un giornale di Praga il 25. L'accordo di Monaco fu concluso il 30 settembre.

[13] D. Cornu, *op. cit.*, p. 92.

[14] Diamo i riferimenti in base all'edizione francese (*Communauté chrétienne et Communauté civile*, Ginevra 1958, p. 34).

[15] *Op. cit.*, p. 29.

[16] *Op. cit.*, p. 70.

[17] Citiamo qualche esempio: «La comunità cristiana è la comunità di coloro che sono chiamati alla *libertà* dei figlioli di Dio mediante la Parola di Grazia e lo Spirito di amore del loro Signore. Trasposta nell'ordine politico, questa affermazione significa che la comunità cristiana riconosce la libertà come il diritto fondamentale che la comunità civile è tenuta a garantire ad ogni cittadino» (p. 50).

«In quanto comunità di coloro che vivono sotto l'autorità del medesimo Signore e sulla base della medesima fede, d'un medesimo battesimo, d'un medesimo Spirito, la comunità cristiana ha il dovere, pur restando cosciente della diversità dei bisogni, delle capacità e delle vocazioni, di intervenire a favore dell'*eguaglianza*, nella libertà e responsabilità di tutti i cittadini riconosciuti maggiorenni, cioè in favore della loro eguaglienza davanti alla legge... eguaglianza

che implica che essi possano, senza eccezioni, contribuire a stabilire e a mettere in atto questa legge (p. 52).

«La comunità cristiana riceve la sua vita dalla rivelazione del vero Dio che si è fatto conoscere a lei come la *luce* mediante la quale, in Gesù Cristo, le opere delle tenebre saranno distrutte. Essa vive nel giorno del Signore, che ha cominciato a spuntare, e il suo compito di fronte al mondo consiste nel risvegliarlo e dirgli che questo giorno si è levato. Trasposto sul piano politico, questo atteggiamento significa necessariamente che la comunità cristiana è l'avversario dichiarato di ogni politica e di ogni diplomazia segreta. Infatti, in politica come in altri campi, è sempre l'ingiustizia che, per definizione, cerca di restare nascosta» (p. 54).

[18] Pubblicata, in lingua italiana, nelle sue parti essenziali, sul numero di Aprile-Giugno 1949 della rivista «Protestantesimo».

[19] Ora che la situazione dell'Ungheria si è positivamente evoluta, posso narrare un episodio del 1956. La sera del secondo (e schiacciante) intervento dell'armata rossa a Budapest, alcuni studenti si trovavano a casa Barth per il «seminario di lingua francese». Mentre tutta la città (e anche qualche professore) era dominata dalla paura, Barth ci chiese: «Siete scesi anche voi in piazza a dimostrare?» Alla nostra risposta negativa egli commentò: «Avete fatto bene, perché gli svizzeri non sono scesi in piazza a dimostrare *per* gli Ungheresi, ma *contro* i Russi. Ma sono certo che, alla lunga, non sarà possibile piegare un popolo come gli ungheresi». Il silenzio pubblico di Barth era dunque dovuto a chiaroveggenza, non a imbarazzo. (Nota del 1991).

[20] Tradotta in Italia da Paideia, Brescia 1964.

Gangale profeta

La figura e il pensiero di Gangale hanno esercitato un fascino straordinario su tre o quattro generazioni di intellettuali protestanti italiani: la cosa cominciò fin dagli anni '20, quando, giovane tra i giovani, egli si fece animatore della prima pattuglia neo-calvinista del moderno protestantesimo italiano; si ripeté subito dopo la seconda guerra mondiale, fra i giovani disorientati dalla sconfitta della Resistenza e dal clima della guerra fredda; si verificò ancora negli anni '60, fra alcuni dei futuri leaders della «Federazione giovanile evangelica italiana», e sembra riproporsi di nuovo oggi. Quali sono i motivi di questo fenomeno? Come mai quest'uomo così scostante, dalla vita come spezzata in due da una protesta che parve una rinuncia (l'esilio volontario, il radicale mutamento di professione) sembra riproporsi sempre di nuovo, come una parabola, o come una sfinge il cui enigma ha bisogno di essere decifrato perché si possa andare avanti? Altri, dopo di lui, seppero continuare la medesima battaglia con maggiore tenacia, con maggiore aderenza alla concretezza storica del protestantesimo italiano (si pensi all'opera di un uomo come Giovanni Miegge): ma il «caso Gangale» permane, e credo che dobbiamo essere grati a Paolo Sanfilippo di avercelo riproposto ancora una volta.

(Prefazione a P. Sanfilippo, *Giuseppe Gangale araldo del nuovo protestantesimo italiano*, Editrice Lanterna, Genova 1981).

Le spiegazioni possono essere diverse: una prima si può trovare nella genialità dell'uomo: giovane precoce ma profondo, egli rappresenta per la componente evangelica della cultura italiana ciò che Gobetti rappresentò per quella liberale, Basso per quella socialista, Gramsci per quella comunista e poi extraparlamentare: un forte teorico, capace di interpretare la storia d'Italia, ma inflessibile nell'indicare la necessità di un passo in avanti, di un salto di qualità. Mentre la cultura dominante interpretava la guerra mondiale come un adempimento, o come una crisi passeggera, Gangale seppe, come i suoi grandi contemporanei, interpretare la guerra come crisi epocale, e seppe vagliare criticamente i segni del nuovo che germogliavano da ogni parte.

Forse per questo, la sua attenzione era tutta puntata su quel grande e tragico laboratorio di idee che fu la Germania di Weimar: praticamente tutti i grandi nomi di quella Germania gli sono familiari, ne traduce o fa tradurre i più significativi per la sua ricerca: Weber, Troeltsch, Tillich, Barth, Schweitzer; anche nomi che l'Italia scoprirà solo cinquant'anni dopo, come Simmel. Certamente, questa sua capacità di pensare in un contesto europeo costituisce uno dei motivi più profondi del suo fascino: in una Italia provinciale, alluvionata dall'incultura fascista, Gangale è uno di quelli che hanno il gusto di pensare, senza farsi degli sconti, senza cercare scorciatoie: e di pensare nel contesto reale della crisi di coscienza europea. Tuttavia Gangale non è solo un pensatore «aggiornato»: egli ha una sua originalità. Dal punto di vista filosofico, questa originalità si manifesta nel grande rilievo da lui attribuito al pensiero di Hegel; non era facile, in quel momento. Il pensiero del grande tedesco non era infatti, come oggi, in fase di riscoperta, di nuovo studio: in Italia la cultura liberale riteneva Hegel risolto interamente nella meditata mediazione crociana, la cultura autoritaria lo riteneva interamente assunto nell'attualismo gentiliano; mentre il marxismo lo considerava, tutto sommato, come il grande e superato progenitore del materialismo storico (se non, talvolta, dello stesso, e più pesante, materialismo dialettico).

Gangale invece legge Hegel, se ne lascia conquistare, ma ne scopre e mette in luce la matrice protestante: Hegel rivendica il suo essere luterano, e Gangale prende sul serio questo fatto: solo che, anziché considerare il «luteranesimo» di Hegel come un

«residuo mistico» (come talvolta afferma il pensiero liberale) o una mera ascendenza storico-culturale (come fa certo marxismo), Gangale affronta di petto il problema della Riforma protestante, vista non come fenomeno storico, ma come un'interpretazione, un'espressione creativa del rapporto tra l'Assoluto e la storia, fra l'uomo e Dio: dopo essere risalito da Hegel a Lutero, Gangale troverà perciò la soluzione delle contraddizioni della riforma luterana nella teologia di Giovanni Calvino. E sul testo dell'*Istituzione Cristiana*, «letta con amore», Gangale diventerà contemporaneamente cristiano e protestante, per la vita. Non si può negare che si è trattato di un'impresa singolare: benché Calvino sia un teologo latino, profondamente radicato nella tradizione umanistica e giuridica della sua Francia, egli è rimasto sostanzialmente fuori dell'orizzonte dei paesi di cultura latina: tradotto e studiato con amore in tutto il '500 mediterraneo, il pensiero di Calvino è stato poi quasi interamente spazzato via dalla Controriforma e ha invece trovato altrove, in Olanda, in Gran Bretagna, nella Nuova Inghilterra le possibilità di un successo storico di dimensioni incalcolabili. Ma questo successo internazionale del calvinismo ha poi portato al suo riassorbimento in una cultura prevalentemente anglosassone, pragmatica ed empirica, presto condizionata da un penetrante illuminismo. Nei paesi latini, Calvino è stato amato e seguìto solo nella sua roccaforte ginevrina (madre anch'essa di grandi illuministi) oppure nei ghetti eroici e un po' tristi delle Cevenne e delle Valli Valdesi. Ma il medio uomo di cultura italiano, francese o spagnolo, se è talvolta disposto a misurarsi col titanico Lutero nel contesto del mai risolto dialogo tra paesi latini e una cultura germanica più o meno romanticamente considerata, non avrà mai tempo per chinarsi sul testo denso e cristallino dell'*Istituzione*, il libro che ha fatto del protestantesimo una civiltà, e non soltanto una transitoria crisi religiosa.

Gangale invece fa eccezione: legge Calvino, interpreta tutto il protestantesimo a partire da lui, valuta in chiave calvinista anche i nuovi fenomeni protestanti (Barth). Ma lo fa pretendendo di non dimenticare Hegel: teologicamente calvinista, Gangale cercherà di restare in filosofia un hegeliano. Tentativo arduo e problematico, il cui merito è forse più quello di aver posto un problema che di averlo risolto: nei tre articoli scritti su «La Luce»[1] «in mortem» di Giuseppe Gangale, il pastore Sergio Ribet

ha riassunto le riserve della teologia valdese verso questo tentativo. Riserve, più che critiche: perché in un secolo in cui l'hegelismo rinasce nelle forme più diverse, e spesso appare come il pensiero dominante sotto mentite spoglie (non è forse l'hegelismo quella «teologia» di cui parla Walter Benjamin nel suo *Angelus Novus*[2], e che conduce nascostamente il gioco del pensiero contemporaneo?), in un secolo in cui, lasciati da parte giornali e riviste dovremo pur trovare il tempo di rileggere i classici, e tra questi Hegel avrà (se è valida la profezia di Barth) un posto dominante, non è forse bene che ci sia stato un protestante italiano — anzi un italiano diventato protestante — il quale ha preso il toro per le corna, e ha letto la *Fenomenologia dello Spirito* e l'*Istituzione*, le *Lezioni sulla filosofia della storia* e le poesie di Lutero, e ha preteso di raccogliere il tutto in un discorso unitario?

Certo, questa operazione culturale ha i suoi limiti: forse nasce da questo hegelismo una certa diffidenza del Gangale verso i movimenti di massa; attento al marxismo sul piano culturale, Gangale guarda con eccessivo distacco alla fenomenologia reale del movimento operaio: la socialdemocrazia tedesca, la rivoluzione d'Ottobre. Pesa troppo su di lui l'idea dello «stato etico» (si pensi alle sue simpatie per Sidney Sonnino)? La dottrina calvinista della creazione non gli consente una sufficiente elasticità nei confronti delle novità che affiorano nella storia? A differenza del suo maestro Barth egli forse sopravvaluta la gravità dell'ateismo di massa, forse subodora le tremende capacità sterilizzanti della secolarizzazione, annunciata come momento liberatorio e realizzata poi come ideologia dell'inquadramento e del consenso? Non sappiamo.

Su questi atteggiamenti del Gangale le generazioni protestanti del secondo dopoguerra saranno sempre più critiche: rimane il fatto che Gangale ha permesso a molti di noi di essere contemporaneamente calvinisti e storicisti, di mettere qualche argine alla dilagante cultura esistenzialistica (e all'interpretazione esistenzialistica dello stesso Barth): forse, domani ci aiuterà di nuovo a situare in un discorso critico l'imminente egemonia della nuova cultura francese, che dilaga per l'Europa senza quasi incontrare resistenza.

Uomo di cultura filosofica, Gangale è stato anche un uomo di cultura storica: convinto della importanza decisiva della Riforma per la storia moderna, Gangale non ha tuttavia una visione

trionfalistica della storia protestante: ai suoi giovani amici egli chiederà presentazioni critiche ed interrogative dei personaggi-chiave del protestantesimo del '600 (Gustavo Adolfo, Cromwell, affidati al socialista del gruppo: Bruno Revel), quasi a riflettere nella storiografia la severità calvinista della teologia dialettica. Profondamente protestante, Gangale otterrà da uno dei suoi collaboratori un meraviglioso «Viaggio in Irlanda», che inquadra in un modo sereno ma lucido una delle più gravi vicende dell'imperialismo protestante[3].

Infine, quando Gangale stesso si farà storico, saprà raggiungere nel suo «Revival» una straordinaria capacità di sintesi per disegnare i contorni ideali e reali del protestantesimo italiano: la storiografia ha certo fatto molti passi avanti da quel lontano 1929, ma nessuno come Gangale ha saputo esprimere l'idea che il protestantesimo italiano ha una sua identità che coincide interamente con la sua vocazione specifica, anzi con la riscoperta critica e autocritica di questa sua vocazione.

Riletto oggi, Gangale appare talvolta retorico, anche forzato, spesso discutibile. Rimane il fatto che senza la sua lezione, il protestantesimo italiano non sarebbe capace di affrontare la difficile prova d'una società secolarizzata e pur sotterraneamente «religiosa» (come i suoi «Ateniesi») con la speranza di dire una parola valida, e di sostenerla.

Ed è certo che, a modo suo, Gangale volle e seppe essere protestante in Italia: cosa difficile, in un momento difficile. Oggi in Italia si è protestanti sulla base di tre diverse radici: l'antica vicenda valdese, a cui l'indelebile impronta calvinista dà il suggello d'una vocazione irrinunciabile, costi quel che costi: e il costo è talvolta il ghetto, il chiudersi a difesa intorno ai nostri monti, il farsi una biblioteca enciclopedica senza osare il rischio d'un pensiero universale; o si è protestanti per la radice risorgimentale della Chiesa Libera ancor oggi incarnata nel metodismo italiano (si pensi all'analisi della «cultura cattolica», condotta in solitudine da qualche gramsciano evangelico[4] proprio negli anni del «compromesso storico»), e il prezzo è una certa inclinazione verso la «via nazionale all'Evangelo»; oppure si è protestanti perché figli del Risveglio, nelle sue più diverse forme (Fratelli, Battisti, Pentecostali, Apostolici, Avventisti), e il prezzo è la perpetua tentazione della conventicola, del modello di santità individuale talvolta veicolo inconsapevole della cultu-

ra anglosassone, nei suoi momenti democratici come in quelli imperiali.

Anche in questo panorama, Gangale fa eccezione: diventato protestante «da solo», Gangale sceglie una denominazione del Risveglio, il battismo, e vi si fa apostolo del neo-calvinismo più intransigente; maestro di molti valdesi, dedicherà l'attenzione dei suoi ultimi anni all'imponente fenomeno pentecostale, e con giovani pentecostali manterrà un dialogo serrato, fino alla fine, quasi a rivivere quella dialettica tra la riforma luterana e la protesta anabattista, a cui tante pagine dedicò su «Conscientia» e che considerò addirittura come archetipo della dialettica di tutta la storia moderna, ivi inclusa l'età contemporanea.

Per noi protestanti italiani, figli del Risveglio, della Chiesa Libera o del ghetto alpino, Gangale rimane un segno, enigmatico ma non indecifrabile: nel momento peggiore della nostra storia, nel momento in cui la nostra stessa ragion d'essere in Italia veniva messa in discussione dai fatti (e dai governi), il Signore ci ha mandato un uomo il quale ci ha ricordato che noi esistiamo solo perché abbiamo una vocazione, e questa vocazione non può che esprimersi in termini universali. Gangale stesso non fu consapevole dell'efficacia del suo lavoro: come l'individuo cosmico-storico del suo Hegel, «andò a Sant'Elena» senza rendersi conto d'aver cambiato il corso della storia. Forse solo il tardivo ma felice riconoscimento della Facoltà valdese di teologia gli dette il senso d'una Communio Sanctorum in cui fraternità cristiana e efficacia storica, apertura culturale e rigore teologico si saldano in un gesto di riconoscimento e di dialogo.

Attento ad esprimere la fede in forme «anti-mistiche e discorsive», Gangale ebbe in realtà, per tutta la vita, un conto aperto con le forme intuitive della fede cristiana: la meditazione, il canto, la preghiera. La cosa traspare nelle poesie del «Dio straniero» e si impone nella straordinaria preghiera scritta prima di morire, e che costituisce forse il «pezzo» più bello di questo volume.

Ma nessuno commetta l'errore di vedere in questo solo un brano di irrisolta soggettività: non è il «personale» di Gangale che traspare in questi versi. Qui si tratta di molto più: si tratta dell'essenziale: cioè del fatto che, in definitiva, il nostro rapporto con Dio non può essere espresso né nella falsa immediatezza della mistica, né nella presunta oggettività di un «discorso», e

non può essere comunicato solo nelle parabole e nei paradigmi del nostro comportamento etico, ma esige da noi un *atteggiamento globale.* Questo atteggiamento globale raramente viene espresso in modo equilibrato e completo in una vita umana: con l'eccezione unica, e non casuale, di Gesù di Nazareth, questo atteggiamento si scompone e si spezza in mille momenti diversificati, poveri di sintesi, disarmonici. Non sarebbe giusto, e comunque non sarebbe protestante, ricomporre a posteriori una globalità dell'atteggiamento di Gangale di fronte a Dio, cucendo le sue affermazioni filosofiche e con le sue preghiere, i suoi discorsi storici con le sue dichiarazioni dogmatiche: noi confidiamo che questa ricomposizione avvenga nel giorno della Risurrezione, non la riteniamo lecita né possibile in sede di valutazione storica della vita di un uomo.

È tuttavia lecito notare che questa esigenza rimane, ed è stata sentita anche da Gangale, come da qualsiasi altro credente.

Le generazioni stanno passando: ancora la generazione del '68 leggeva Gangale per il gusto della ricerca intellettuale, per il bisogno d'un pensiero robusto, per l'esigenza di essere «laici» e protestanti insieme, per avere una teologia che stabilisca un rapporto tra l'Evangelo e il mondo, senza troppe mediazioni ecclesiastiche.

Le nuove generazioni si vanno orientando in modo diverso: i problemi del quotidiano fanno premio sui problemi universali, in campo cristiano i temi del discepolato, della quotidiana *militia Christi* in mezzo alle indecifrabili contraddizioni della storia fanno premio sui temi dottrinali e teorici. Ma se questa nuova difficile epoca potrà essere affrontata senza cedimenti spirituali e senza imbarbarimenti culturali, ciò sarà dovuto anche all'opera di un maestro e di un fratello come Giuseppe Gangale.

Il libro di Sanfilippo volta dunque una pagina: a tre anni dalla morte, Gangale «passa alla storia», dunque si relativizza, si espone all'indagine critica, a un fatale ridimensionamento. Per le vecchie generazioni Gangale rimane un punto di riferimento: per i giovani sarà solo più il ricordo di un punto di passaggio, necessario ma superato.

Come nei funerali evangelici si «rende alla terra ciò che è della terra», noi consegniamo dunque Gangale alla storia, ben sapendo (contrariamente ad Hegel) che la storia universale non è

il giudizio universale: ma ritenendo che chi ha vissuto nella storia con fede, può attendere con fiducia questo Giudizio.

Scrivo queste righe all'indomani del VI Congresso della Federazione giovanile evangelica italiana. Ieri sera, mentre guardavo i ragazzi del '77 celebrare con semplicità la Cena del Signore insieme ai loro maestri del '68 e ai loro successori degli anni '80, mi domandavo che cosa significasse per loro la cultura protestante: certo, qualcosa di profondamente diverso da ciò che significò per i loro coetanei degli anni '20, che leggevano «Conscientia» e ascoltavano l'enigmatico calabrese parlare di cose lontane; tanto diverso che forse non è giusto ricordare loro certe ascendenze, pretendere che vengano prematuramente riconosciute. Ma mi parve che dietro la serietà della Cena celebrata nella brezza marina ci fosse la consapevolezza di continuare una vicenda di fede, di proseguire nella storia d'una vocazione che viene da lontano, ma si ripropone di nuovo come attuale e significativa: anche per questo aveva operato e sofferto il calabrese, nel suo tentativo di cosciente sequela del Nazareno.

Vittoria, 31 agosto 1981

[1] S. Ribet, *Rileggendo Gangale* I, «La Luce», 23 giugno 1978; II, 30 giugno 1978; III, 7 luglio 1978.

[2] W. Benjamin, *Angelus Novus*, Torino 1962, p. 72. Ottavio Di Grazia ha contestato questa mia interpretazione, ritenendo che per «teologia» Benjamin intenda in realtà il *messianismo*. Di Ottavio di Grazia, vedi l'affascinante saggio *Dall'essere al volto*, in AA.VV., *Metafisica, antimetafisica, postmetafisica*, Augustinus, Palermo 1990.

[3] M.M. Rossi, *Viaggio in Irlanda*, Doxa, Milano 1932.

[4] Alludo alla ricerca condotta dal centro di Ecumene. Vedi AA.VV., *Umanesimo, Rinascimento e Riforma in Gramsci*, Quaderni di Ecumene, n. 3, 1987.

Il secolo delle rivoluzioni

Il nostro è sicuramente un secolo di rivoluzioni[1], e così lo sono stati quelli che l'hanno immediatamente preceduto (almeno dalla rivoluzione hussita di Praga del 1419). Ma non è stato sempre così: nel passato, la storia umana è stata fatta piuttosto da lente espansioni assimilatrici (la Cina, anche l'Egitto), oppure da brusche operazioni di *conquista*: pensiamo agli Arya in India, alle grandi campagne di Ciro, di Alessandro, alla genesi dell'Impero Romano; pensiamo alle invasioni barbariche e, sul piano religioso e civile insieme, all'espansione dell'Islam.

Solo in Occidente, dopo mille anni di Medioevo cristiano, si delinea un tipo nuovo di espansione: una campagna di conquiste che riesce a coinvolgere praticamente tutto il mondo, e contemporaneamente, nel centro imperiale (l'Europa) una serie di *rivoluzioni*. Il «bastone di comando» imperiale passa dal Portogallo alla Spagna, alla Francia, all'Olanda, all'Inghilterra, agli Stati Uniti; ma ciò non impedisce una serie di crisi interne, drammatiche e creative: le rivoluzioni, appunto.

Se per «rivoluzione» si intende una *innovazione radicale e traumatica*, non si può negare che la storia moderna e contemporanea sia stata tutto un succedersi di rivoluzioni: dopo il «preludio hussita», è venuta per prima la *rivoluzione etico-culturale*: la Riforma.

(Conferenza tenuta nel 1985-86 a Catania, Catanzaro, Sondrio, Roma, Trieste, Udine, Poschiavo, Gorizia, Denver [Colorado] e Dayton [Ohio], e pubblicata in forma lievemente diversa nel n. 156/1989 de «Il Tetto», Napoli).

Lutero ha radicalmente trasformato il rapporto dell'uomo con Dio, e dell'uomo con l'uomo: Calvino ha applicato su larga scala le idee di Lutero e ha fatto del protestantesimo una civiltà: la civiltà moderna[2]: le «Passioni» di Bach e la razionalità produttiva sono figlie della stessa esperienza; e lo sono anche, checché si dica, la democrazia e la libertà.

Ma quasi contemporaneamente c'è stata la *rivoluzione socio-economica*: l'ascesa della borghesia all'ombra dello stato moderno, la rivoluzione industriale all'ombra dell'imperialismo trionfante. E alla rivoluzione economica s'è affiancata, quasi subito, la serie impressionante delle *rivoluzioni scientifiche*: Copernico e Galileo, Newton e Boyle, Darwin e Freud, Planck e Einstein.

Presto è però arrivata l'ora delle *rivoluzioni politiche*, più numerose di quanto noi non siamo disposti ad ammettere in questo anno di ripensamenti. C'è stata anzitutto, nel '500, la *rivoluzione calvinista olandese*, che ha permesso a Guglielmo il Taciturno di fermare le truppe del Duca D'Alba; poi c'è stata la *rivoluzione inglese* del 1640, ancora calvinista[3]; solo *dopo* sono venute le rivoluzioni che oggi ci ipnotizzano: la rivoluzione francese e le rivoluzioni comuniste, i giacobini e la Terza Internazionale[4].

Rispetto alle rivoluzioni religiose, economiche, scientifiche, le rivoluzioni politiche occupano una posizione di rilievo, perché si collocano con maggiore facilità sulla cosiddetta «ribalta della storia», questa finzione moderna che ha sostituito la ben più seria nozione del Giudizio di Dio. Le rivoluzioni creano martiri e carnefici, nuovi eserciti e nuovi imperi; soprattutto, distruggono e creano dei *miti*. Cominciamo con le armate: non c'è rivoluzione moderna che non abbia creato un tipo superiore di esercito: dalla «New Model Army» di Cromwell che sconfigge i cavalieri del re, all'esercito rivoluzionario francese fondato sulla leva in massa; dall'Armata Rossa che ferma i nazisti a Stalingrado all'Esercito popolare cinese che realizza l'epica vicenda della Lunga Marcia.

E tutte le rivoluzioni sboccano, di norma, nella creazione (o nella restaurazione) di un *impero*: dall'impero olandese del '600 al duraturo impero inglese del '7-800, fino agli effimeri imperi di Napoleone e di Stalin. E, in questo contesto, tutte le rivoluzioni sviluppano una grossa *capacità repressiva*: l'«esercito di nuovo modello» schiaccia senza pietà i contadini irlandesi (con la scusa che sono cattolici), ma i generali della Rivoluzione

francese dispiegano un'efficienza superiore nel devastare la Vandea e tutte le regioni di Francia che si dimostrano ancora attaccate all'*Ancien Régime*: si direbbe che quanto più una rivoluzione si pretende liberatrice, tanto più si rivela repressiva; e qui, duole dirlo, la palma spetta alle rivoluzioni comuniste: i 16 milioni di morti dell'età staliniana, e il caso raccapricciante della Cambogia: un quinto di tutta una nazione sterminata dai suoi liberatori: un record, non lo si può negare.

Ma la rivoluzione sente soprattutto il bisogno di distruggere un *universo simbolico*, e di crearne uno nuovo (anche se non sempre ci riesce): perciò la rivoluzione decapita, fucila, o appende per i piedi un capo, un re (figura simbolica per eccellenza). Sotto questo profilo c'è stato un indubbio progresso: la rivoluzione inglese si accontenta di decapitare il re, la Francia del 1793 decapita anche la regina, la rivoluzione sovietica fucila tutta la famiglia reale, e finalmente l'Italia del 25 aprile mette al muro anche l'amante del duce...

I nuovi miti

Ma i tipi di universi simbolici che vengono creati dalle rivoluzioni sono attraversati da una marcata *cesura* (che fino a pochi giorni fa veniva da molti considerata come una svolta liberatrice): le prime rivoluzioni sono cristiane (calviniste), le ultime sono chiaramente atee: in mezzo sta la rivoluzione francese, affascinante e ambigua: è laica, ma rielabora simboli cristiani. Ancor oggi, quando canto la Marsigliese, mi commuovo come faceva mio padre, pio valdese di classe operaia; ma quando ne considero i contenuti, resto allucinato:

> Allons enfants de la Patrie
> le *jour de gloire* est arrivé
> *Loin de nous* de la tyrannie
> l'étendard sanglant est élevé
> ...
> marchons, marchons,
> qu'un *sang impur* abreuve nos sillons.

Qui c'è tutta un'escatologia e soteriologia (sommariamente) secolarizzate: il «giorno di gloria», nella Bibbia, è il giorno del

Giudizio universale; il giorno in cui la *Gloria*, la natura profonda di Dio sarà rivelata e si imporrà ad ogni creatura. Orbene, per i giacobini, lo scontro con gli eserciti controrivoluzionari e stranieri realizza, in terra, quella «gloria», quell'assoluto; come nei simboli cristiani, il dramma redentivo si compie attraverso il *sangue*: ma, qui si tratta del sangue *degli altri*, che è *impuro* (altro concetto biblico): i poveri soldati austriaci, mandati al massacro dal loro gelido imperatore, i poveri Chouans[5] uccisi dai convenzionali versano «sangue impuro»: perché, per la rivoluzione, il male è sempre *negli altri*: «loin de nous», fuori di noi c'è la tirannia, la malvagità, la menzogna: dentro a noi, tutto è puro, perché stiamo attualizzando nella storia, il dramma della redenzione: ciò che era mito per i cristiani, diventa realtà attuale grazie alle nostre volontà, grazie ai nostri fucili[6]: la prassi rivoluzionaria invera il mito cristiano.

I «miti» su cui si fonda la rivoluzione francese, sono indubbiamente, miti «cristiani»: *liberté, égalité, fraternité.* Ma la sua visione è razionalistica: la rivoluzione si ritiene garantita dalla Ragione, è convinta che nel suo fucile c'è la stessa razionalità che c'è in una macchina, in un laboratorio; è una *razionalità «scientifica»*, fondata sugli esperimenti di Lavoisier (s'intende prima ch'egli sia ghigliottinato) e sul sorriso di Voltaire, sulla passione di Rousseau e sull'ateismo di Laplace. In questa fiducia, Napoleone manda (invero con scarso successo) la *Grande Armée* a invadere la Russia e i reparti coloniali a Santo Domingo, per stroncare la prima rivoluzione nera della storia; ma fallisce nel tentativo di sconfiggere l'Inghilterra della rivoluzione industriale, il paese di Adam Smith (e di Wilberforce, liberatore di schiavi).

Ma la grande rivoluzione, il grande imperatore e la sua sconfitta generano uno spartiacque filosofico di enorme importanza. Kant aveva puntato sulla rivoluzione; Hegel si commuove quando vede Napoleone passare a cavallo dopo la vittoria di Jena[7], ed elabora una filosofia della storia che da una parte vede nello sviluppo della *libertà* il senso dell'umano avanzare attraverso i secoli, ma dall'altra mette lo *stato* al centro di questo processo; a questo scopo, Hegel, che si dichiara fedele luterano (e non vedo perché non dovremmo prendere sul serio questa sua ripetuta affermazione) modifica profondamente la dottrina cristiana dell'incarnazione e, quel che più conta, la dottrina dello *Spirito.*

Uno scolaro di scolari di Hegel tenta una sintesi tra questa filosofia della storia e l'economia classica inglese (Smith e Ricardo): è Karl Marx, il cui fascino proviene in parte dal suo genio e in parte dall'immenso valore dell'idealismo di Hegel e del realismo degli economisti inglesi. Marx ha chiamato questa sintesi (lievemente riduttiva) di due grandi scuole, «materialismo storico»: in realtà, si tratta di una *metafisica immanentistica e finalistica*[8], che Engels ha esteso anche alla natura, ma che Marx stesso ha applicato a campi della vita da cui avrebbe anche potuto tenersi lontano: penso alle sue orride affermazioni sul popolo ebraico[9], penso alle sue sommarie valutazioni sul fatto religioso (che tanta legislazione discriminatoria hanno ispirato nei paesi socialisti, tanti roghi di Bibbie, tante fucilazioni di popi ortodossi), penso a formule che hanno avuto un effetto devastante nelle bocche (dei fucili) di uomini ben più mediocri di lui: «la violenza è la levatrice della storia», «Das Sein prägt das Bewusstsein» («l'essere dà la sua impronta alla coscienza» malamente tradotto «l'essere *determina* la coscienza»). Stranamente, la passione etica che traspare in tanti scritti di Marx, la sua capacità di indignazione e di denuncia hanno avuto meno eco delle sue rapide sintesi di pensieri più grandi di lui[10].

La razionalità del fucile

D'altra parte, proprio le «semplificazioni» di Marx (e comunque la semplificazione del suo pensiero fatta subito dopo la sua morte) hanno permesso al marxismo di coinvolgere per un secolo e mezzo tre diverse categorie di persone in un grandioso progetto di palingenesi sociale:

a) in primo luogo un numero crescente di intellettuali: questo numero andrà salendo a ondate successive, fino al 1975 circa (esattamente: fino alla vittoria del Vietnam sull'impero americano);

b) subito dopo, il marxismo ha dato la sua impronta per cent'anni alla classe operaia dell'Europa continentale: Germania, Austria, Francia, Russia, Italia, Spagna, e altre nazioni minori;

c) più tardi, il marxismo ha guidato alcuni grandi popoli contadini in cerca di emancipazione: la Cina, il Vietnam.

Durante i primi 70 anni della sua storia il marxismo ha coniu-

gato la sua dialettica storicistica con l'idea di *progresso*: è la grande stagione della socialdemocrazia tedesca (Bebel, Kautzky), dell'austromarxismo (Bauer, Hilferding); è anche, in Francia, la stagione di Jean Jaurès, socialista e «dreyfusard» di prima linea; in Italia, è la stagione di Turati e Matteotti[11]: una stagione che dovremo prima o poi riconsiderare, se non rivalutare. Dopo che la Comune di Parigi è stata stroncata in un bagno di sangue (17.000 «federati» messi al muro), dopo che Bismarck ha costruito il Reich «nel ferro e nel sangue», i socialisti della Seconda Internazionale organizzano pazientemente la classe operaia e i braccianti agricoli, inventano i partiti di massa, creano grandi sindacati sul modello delle *Trade Unions* inglesi (che però affondano le radici in un movimento evangelico: il metodismo) e conducono le classi lavoratrici a una graduale ascesa: sciopero dopo sciopero, sindacato dopo sindacato, deputato dopo deputato, i lavoratori allargano i loro spazi economici e politici, anche quando l'esercito o la polizia sparano (sull'esempio della sanguinosa Chicago del 1° maggio) o i padroni chiudono le fabbriche (come tragicamente, l'8 marzo a Boston).

Le classi dirigenti della cosiddetta «belle époque» assistono sgomente a una graduale ascesa che le minaccia di una vera e propria eutanasia[12], e soprattutto i vistosi residui dell'*Ancien Régime* si sentono minacciati: è l'aristocrazia che scatena la guerra mondiale nel disperato tentativo di fermare il movimento socialista e di sottomettere la «borghesia repubblicana»; fallisce il secondo disegno[13], ma riesce il primo: la grande socialdemocrazia tedesca viene stroncata (e anche squalificata a motivo della sua adesione alla guerra), la II Internazionale cade in pezzi. È finita la sintesi tra socialismo e progresso, sembra anche finita la sintesi tra socialismo e democrazia: si comincia a parlare di «cretinismo parlamentare».

Con *Lenin* emerge un nuovo marxismo, fortemente volontaristico: la razionalità della scienza torna a coincidere con la *razionalità del fucile*, ma in questa orgia razionalistica riemerge il mito escatologico secolarizzato, e perciò tanto più totalizzante: si è spezzato l'anello più debole della catena imperialistica, si attende che l'intera catena voli in pezzi, che la rivoluzione assuma piena *universalità*, e con ciò stesso compia la sua opera di *libertà*. Su queste basi viene, duramente, edificata la III Internazionale, il movimento che ha fatto più storia nel nostro secolo, che ha

creato il «tipo d'uomo» più diffuso: una sfinge i cui enigmi tutto il secolo ha cercato di sciogliere, pagando spesso con la vita l'incapacità (anzi, l'impossibilità) a farlo.

La Terza Internazionale è la militanza totale, è la certezza che, una volta abbattuto il capitalismo, una volta sconfitto l'imperialismo, la redenzione sarà completa: come disse Marx, verrà «il regno dell'amore». Il regno dell'amore, è vero, tardava un po' a venire, e al suo posto nascevano la Ceka e una soffocante burocrazia. Per citare la tagliente battuta di Max Weber: «volevano fare la dittatura degli operai e hanno fatto la dittatura degli impiegati». E chi è *Stalin*, se non il capo della burocrazia sovietica, il quale si legittima anche come «Vozhd'», come capo della nazione russa? André Gide, Ignazio Silone, Arthur Koestler, Robert Conquest hanno descritto a vari livelli (testimoniale, letterario, scientifico) il dramma e l'orrore dello stalinismo, e ne hanno avuto in cambio insulti e squalifiche: eppure dicevano la verità.

Ma il regime staliniano riceve una inedita legittimità da un secondo tentativo di liquidare il movimento operaio e la borghesia liberale: il fascismo italiano prima, poi quello tedesco, spagnolo, balcanico trovano nella Terza Internazionale l'unica forza che si contrapponga loro frontalmente (fino all'agosto 1939 e dopo il giugno 1941), mentre le democrazie borghesi si dimostrano cedevoli e ambigue (fino al 1939), pronte ad utilizzare il fascismo come guardiaspalle del potere costituito. E quando a Stalingrado muore il sogno nazista, il socialismo sovietico appare come il faro del riscatto. Lo dice, ancora una volta, una canzone:

> È la guardia rossa,
> che *marcia* alla riscossa,
> *riscatta* dalla fossa
> la schiava umanità...

Questi non sono concetti che vengono dal «materialismo democriteo»[14] a cui si ispirava Marx: sono, ancora una volta, concetti cristiani secolarizzati e, si ritiene, realizzati (la famosa Storia rimessa sui suoi piedi...): è il riscatto, la *redenzione*; è la marcia, simbolo religioso del percorso, del transito verso uno stadio superiore, è ancora una volta la vittoria escatologica laicizzata: l'Anticristo laico viene sconfitto in una Armagheddon immanente (cfr. Apocalisse 16:16).

Questa fiducia viene confermata, subito dopo la guerra, dal diffondersi di un'altra straordinaria epopea: la Lunga Marcia del rooseveltiano Snow[15], la rivoluzione cinese, il carisma di Mao, il fascino d'una antica civiltà che si rinnova. Fare la collezione di ciò che i massimi intellettuali occidentali hanno scritto negli anni '40, '50 e '60 sulla Russia di Stalin e sulla Cina di Mao, sarebbe impietoso, ma non infruttuoso. Quando muore Stalin, *l'Unità* titola: «Gloria eterna all'uomo che più di ogni altro fece per il bene dell'umanità». Ancora una volta è l'escatologia secolarizzata: «gloria», «eternità»... Questa eternità dura esattamente tre anni, e nel 1956 il mito di Stalin crolla dolorosamente nelle pagine del «Rapporto Krusciov» e nel sangue di Poznan e di Budapest.

Ma presto emergono altri miti: lo Sputnik (1957), Gagarin (1961): se la rivoluzione delude un po', essa rimane il terreno d'elezione per il *progresso*; progresso tecnico anzitutto, ma non solo: da una parte, il marxismo ha prodotto per trent'anni una cultura che personalmente amo ancor oggi: Brecht, Pudovkin, Eisenstein; e Stalin, che fucilava tutti, dopotutto non ha fucilato i più grandi scrittori russi del secolo: Pasternak e Bulgakov. Intanto, nuove epopee emergono all'orizzonte: a Dien Bien Phu un tipico esercito della III Internazionale piega i più odiosi strumenti dell'imperialismo occidentale (la Legione!); a Cuba Fidel Castro trasforma un bordello in una nazione. Perché il movimento non dovrebbe continuare? Se si riesce a sconfiggere «il nemico»[16] la libertà e la felicità saranno alle porte: perché il male è là, *fuori di noi* (loin de nous...).

Certo, si sa che i regimi socialisti non sono liberi. Ma gli intellettuali europei hanno trovato la spiegazione: è perché non sono stati abbastanza radicali, non hanno fatto quella «rivoluzione nella rivoluzione» di cui parlava Trotzky: sono, in una parola, *revisionisti.* Si tratta dunque di scatenare il nucleo libertario del marxismo, di dare finalmente ragione a Rosa Luxemburg, e si potrà creare una società autogestita, come in Jugoslavia... In Italia, un uomo della levatura intellettuale e morale di Raniero Panzieri ha dedicato, ha consumato la sua vita in questo tentativo: ne sono la prova le pagine lucide e appassionate dei *Quaderni Rossi*[17].

Su questo tema (il marxismo libertario) si scatena una quarta e (per ora) ultima diffusione di massa del marxismo, questa vol-

ta in quel crogiolo di formazione della *classe media* che sono gli studenti: il '68 esprime una grossa tensione ideale[18], un'atmosfera «religiosa» («padroni, borghesi, ancora pochi mesi»; «compagno Franceschi sarai vendicato dalla giustizia del proletariato»), una forte spinta egualitaria: nascono le comuni[19]. Presto comincerà, nelle nazioni che hanno conosciuto il fascismo, la cosiddetta «lotta armata»: il terrorismo: un po' in Giappone, un po' di più in Germania, molto in Italia. Per quanto sia spiacevole ammetterlo, si è trattato indubbiamente di un fenomeno marxista. All'inizio, la «lotta armata» (ma perché ammazzare a tradimento Alessandrini sarebbe una «lotta»?) sembra trovare una obbiettiva rispondenza nei fatti: il golpe del 1973 in Cile, il golpismo in Italia, sembrano renderla inevitabile; la rivoluzione portoghese del 1974 sembra renderla possibile.

La levatrice della storia

Il climax e l'anticlimax arrivano in un solo anno: 1975. Da una parte, le rivoluzioni socialiste vincono in Vietnam, Angola, Mozambico, e in Italia l'avanzata comunista sembra por fine al «secolo democristiano». E invece, subito dopo, cominciano le docce fredde: presto arrivano notizie agghiaccianti dalla Cambogia, dove certo di «revisionismo» ce n'era ben poco: in compenso, c'è l'assassinio di massa guidato da giovani intellettuali che si sono formati a Parigi[20]; poi cominciano ad arrivare in massa dall'URSS i dissidenti: sono quasi tutti cristiani ortodossi (o battisti), sono tutti vivi e sofferti, hanno passato anni nel Gulag: finché certe cose era Solzhenitsyn a dirle, si poteva rispondere: «è un fascista» (definizione udita con le mie orecchie)[21]; ma ora sono in *troppi*, e poi sono dei buoni poeti, in Siberia hanno scoperto la «Parola di Dio»[22]. Nel dicembre del 1979 le Panzerdivisionen del socialismo reale invadono l'Afghanistan: saranno fermate dai Mujaheddin (che in arabo, la lingua del Corano, significa «coloro che lottano per Dio»). Nel 1981 l'esercito polacco tenta una forma di gaullismo socialista: sarà fermato dal sindacalismo cattolico. Più tardi, i pastori luterani apriranno tante brecce nel muro di Berlino, ridando speranza alle tristi Cassandre della Repubblica democratica tedesca[23].

Questo insieme di fatti apre una questione morale enorme:

perché tanti delitti? Perché tante menzogne? Che sta facendo la «levatrice della storia»? Bambini, o aborti?

Su questa inquietudine, arriva, come una mazzata, il *successo americano*: le nuove tecnologie, la rivoluzione dell'informatica: sulla luna (1969) non è arrivato un «uomo nuovo» marxista, ma un predicatore laico protestante. Aveva avuto dunque ragione J.J. Servan Schreiber nel suo inascoltato *Défi américain* (del 1967!). Per caso qualcosa non ha funzionato nella formula «potere sovietico + elettrificazione»?

In questo clima si assiste in Europa a una spettacolare rinascita del movimento liberale: Raymond Aron in Francia, Norberto Bobbio in Italia (scortato da un bel numero di marxisti pentiti) e poi un sacco di tedeschi. Sembra la rivincita di Max Weber: Karl Popper, Ralf Dahrendorf, Karl Dietrich Bracher[24]. Personalmente, sono convinto che noi, gente di sinistra, dobbiamo rassegnarci ad accettare la *critica liberale* che questi uomini hanno rivolto al nostro movimento e al suo pensiero: l'idea che la razionalità di un progetto si stabilisce sempre solo per via empirica, mai per via deduttiva; il procedimento verificazione-falsificazione, ecc.

Non sono invece disposto ad accettare la *ricetta neo-liberale* (non sempre avallata da questi studiosi) che è oggi (sia pur dignitosamente) al governo nel più grande paese del Mondo: gli Stati Uniti d'America, usciti vittoriosi dalla guerra fredda. I neo-liberali (soprattutto americani)[25] ci dicono: l'unico vero problema è la *modernizzazione*, l'unico compito che ci possiamo prefiggere è superare l'arretratezza: chiudiamo la parentesi delle filosofie totali, concludiamo il «secolo delle rivoluzioni»; e badiamo, saviamente, a costruire accettando i necessari sacrifici (anche umani); per dirla con una immagine, *il modulo lunare che scende sulla luna riscatta la bomba atomica che cala su Hiroshima.* O per dirla in modo più prosaico, e quotidiano: è sufficiente assicurare efficienza nelle aziende, onestà nello stato, libertà nella stampa: l'Italia, per fare un esempio nostrano, può essere salvata dalla triade De Benedetti-Visentini-Scalfari. Il mondo può essere salvato da un nuovo «Piano Marshall».

A questo noi opponiamo la constatazione (certa, mi pare) che la ricetta neo-liberale non risolve i problemi del «terzo mondo» esterno e interno: non risolve, di per sé, un problema enorme come quello del Sudafrica[26], né quello dei ghetti neri

dell'Inghilterra thatcheriana (e nell'America di George Bush); non risolve, è chiaro, il problema morale e materiale del nostro Mezzogiorno: *è una ricetta fondata sulla crescita della disuguaglianza.* E che faremo se un giorno si dovesse ripetere la crisi del '29?

Certo, come uomini di sinistra, non possiamo limitarci a ridimensionare la nostra metafisica storicistica e finalistica, componendola coi «movimenti» (la pace, le donne, i verdi): è invece ormai necessario, anzi urgente, *spezzare la metafisica marxista* e sostituirla apertamente con un *socialismo etico.*

Per me il socialismo deve rimanere come prospettiva politica, perché è l'espressione moderna di una insopprimibile esigenza di giustizia e di *uguaglianza.* Erodoto diceva che questa è la «più bella parola»: ma c'è anche nel Nuovo Testamento. E proprio qui bisogna tornare: bisogna rileggere il Sermone sul Monte con gli occhi di Kutter e Ragaz[27], socialisti svizzeri amici della pace; bisogna rivisitare (e rivalutare) il Vangelo vissuto di M.L. King, la fede evangelica di Sun Yat Sen, «padre della patria» cinese e amico di Lenin, lo spirito cooperativo di Toyohiko Kagawa, antifascista protestante giapponese, bisogna sicuramente rivalutare Albert Schweitzer[28], bisogna ricercare la radice evangelica di tanti movimenti d'emancipazione, e dello stesso pacifismo europeo: chissà, forse val la pena anche di andare a cercare chi era quel Weitling, un po' bruscamente scartato da Marx...

La promessa di Mosè, la protesta dei profeti, la proposta di Gesù

Non ci sarà mai, né dovrà mai esserci, un «socialismo cristiano»: ma possiamo – a mio avviso dobbiamo – ricercare una *fondazione evangelica di un socialismo etico*[29]. Di socialismo etico si è già parlato ai tempi della II Internazionale: ma, a differenza della socialdemocrazia tedesca, il nostro «socialismo etico» sarà *spoglio dell'illusione razionalistica del progresso*: a questo non ci crede più nessuno, ed è bene che sia così.

Su che cosa allora fonderemo il nostro «socialismo»? Su tre cose, a parer mio: la promessa di Mosè, la protesta dei profeti, la proposta di Gesù: *la promessa di Mosè*: «Dio ama lo straniero, la vedova e l'orfano». La *protesta dei profeti*: tutto Amos, tutto

Isaia, e un sacco di altri. La *proposta di Gesù*: «ama il tuo prossimo come te stesso».

Ma continueremo a militare, laicamente, nei partiti che esistono, e che cambiano: non ci iscriveremo alla Democrazia Cristiana, perché la cristianità non è la risposta alle *domande ultime* dell'uomo: lo è il Cristo. Né il cristianesimo è la risposta alle *domande penultime* (che fare, come superare i conflitti, ecc.). Le risposte alle domande ultime vanno cercate nella fede; le risposte alle domande penultime vanno invece cercate, semplicemente, nel *dialogo*. In questo caso, nel *dialogo col movimento operaio*, con la spinta di emancipazione dei popoli, con chiunque abbia fame e sete di giustizia.

Non è sempre un dialogo facile. Più di ottanta anni fa, un pastore evangelico italiano lo tentò, a Losanna, con un noto leader della sinistra socialista: a un certo punto il socialista[30] interruppe con arroganza la pacata argomentazione del pastore Taglialatela, appese il suo orologio a un chiodo e disse: «se Dio esiste, gli dò un'ora di tempo per fulminarmi». Gli interlocutori sono cambiati, ma quell'arroganza noi l'abbiamo risentita molte volte e, diciamo la verità, ne abbiamo anche un po' sofferto.

Adesso gli anni sono passati, l'orologio è caduto da quel chiodo, e con esso sono cadute tante certezze: forse possiamo riprendere il discorso.

[1] Queste sono riflessioni di un credente evangelico nato nella classe operaia, il quale vorrebbe non tradire quella «fame e sete di giustizia» che ha sentito come prima realtà della vita, e mantenere integro quel «servizio alla Verità» a cui è tenuto come predicatore: non hanno nulla di conclusivo, anche se il tono potrà apparire talvolta un po' reciso.

[2] Mi avvalgo qui, con una certa libertà, delle tesi magistralmente esposte da Paul Tillich ne *l'Era Protestante*, Claudiana, Torino 1972.

[3] Mi distanzio, con questo aggettivo, dalle tesi, peraltro affascinanti, di Cristopher Hill.

[4] Mi astengo di proposito dal trattare qui il *caso americano*: il «successo americano» è infatti, a mio parere, frutto di cinque mezze rivoluzioni (i Padri Pellegrini, l'Indipendenza, la Guerra civile, la presidenza F.D. Roosevelt e il movimento di M.L. King) inquadrate da due conquiste: la conquista del West con lo sterminio degli indiani e la conquista dei mercati mondiali dopo il collasso europeo del 1918. Non si può capire l'America se non si tiene conto contemporaneamente di queste conquiste (e della loro durezza) e di quelle rivoluzioni (e della loro autenticità).

[5] Alludo al celebre romanzo di Balzac che descrive senza veli la resistenza antirivoluzionaria dei contadini bretoni.

[6] Un pensiero analogo si trova in una nota canzone evocatrice della Resistenza e scritta da Italo Calvino agli inizi degli anni '60: «tutto il male avevamo di fronte, tutto il bene avevamo nel cuor; a vent'anni la vita è oltre il ponte, oltre il fuoco comincia l'amor».

[7] Naturalmente è stato Karl Barth a cogliere il senso di questa commozione (*Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, Zürich 1952, cap. II).

[8] Condivido in pieno il giudizio di Hellmut Gollwitzer in un libro che è stato tradotto, ma poco studiato, in Italia: *Die marxistische Religionskritik und der Christlicher Glaube*, Tübingen 1962. Trad. it. Morcelliana, Brescia 1970.

[9] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966.

[10] So bene che molti continuano a considerare Marx il più grande genio della storia umana. Anche Stalin fu considerato uno «splendido georgiano», e in un certo senso lo era. Io li passerei volentieri tutti e due in serie B, sia pure nelle primissime posizioni. Ma penso che Hegel era *molto* superiore a Marx, e così pure Kant, nella misura (scarsa) in cui ne posso giudicare.

[11] Tra gli evangelici, è la stagione dei pastori Banchetti, Schirò, Taglialatela.

[12] Pur non essendo affatto un «rodaniano», devo confessare di essere stato conquistato dalla lettura che Franco Rodano ha dato della Prima Guerra Mondiale, da lui chiamata «eversione nazionalitaria» (ne «La Rivista Trimestrale», 1967).

[13] Perché sarà la borghesia americana ad uscire vincente dalla prova delle guerre mondiali: un fenomeno che i marxisti degli anni '30 non hanno colto nel suo giusto valore, sprezzanti come erano verso il riformismo rooseveltiano.

[14] Uso questa espressione corrente ai miei tempi, benché Marx preferisse il materialismo di Epicuro a quello di Democrito.

[15] Alludo a «Stella rossa sulla Cina», uno dei più bei libri del secolo. Il presidente americano incoraggiò il giornalista a compiere questo rischioso reportage, non tanto per curare i suoi «interessi imperialistici», come si disse, ma a motivo della sua tipica sensibilità di politico di razza.

[16] Alludo, polemicamente, alla lettura dell'egemonia americana compiuta da Baran e Sweezey.

[17] Tanto per mettere le carte in tavola, preciso che facevo allora parte di quella cerchia, e che considero tuttora Panzieri come uno degli uomini più intelligenti e più onesti che io abbia mai conosciuto: il difetto era nel manico, nel marxismo visto (si dirà poi) come «scienza emancipatoria».

[18] Basti pensare a Rudi Dutschke, amico di Gollwitzer.

[19] Sono stato personalmente membro per 11 anni di una comune, anche se di tipo alquanto calvinista: Cinisello.

[20] Régis Debray nel suo *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981, rovescia un celebre verso di Brecht: «L'idéalisme rationaliste a sans doute engendré plus de monstres que le sommeil de la raison» (p. 187).

[21] In realtà Solzhenitsyn è uno slavofilo, il che non lo rende politicamente più accettabile: ma lo situa correttamente nella storia spirituale del suo Paese.

[22] Uso volutamente il termine nell'eccezione ambigua che gli ha dato Jabès.

[23] Alludo al capolavoro di Christa Wolf, dove si legge in filigrana la disperazione della DDR di allora.

[24] Molto bello il suo «*Novecento, secolo delle ideologie*», Laterza, Bari 1984.

[25] Penso in particolare al luterano Peter Berger (*The capitalist Revolution*, New York 1986).

[26] Anche se l'attuale evoluzione di quel regime apre alcuni spiragli all'avvenire.

[27] Cfr. Lehonard Ragaz, *Il Sermone sul Monte*, Comunità, Milano 1963 e Giovanni Miegge, prefazione a: *La lettera ai Romani di Karl Barth*, Feltrinelli, Milano 1962.

[28] Al momento della sua morte (1965) uno spocchioso articolo di «Mondo-nuovo» lo definiva «l'ultimo dei missionari»: *quos Deus perdere vult, amentat.*

[29] Uso qui la parola «evangelico» nel suo senso proprio: di cose fondate sull'Evangelo di quel Gesù, che molti di noi confessano essere il Cristo.

[30] Benito Mussolini.

Per un socialismo post-marxista

Il grido di Spartaco e il gesto di Prometeo

L'uomo marxista è stato sicuramente il protagonista del nostro secolo: un vasto movimento di uomini e di idee, che aveva come punto focale la *Terza Internazionale* ha per settant'anni plasmato la storia, la nostra storia, ha prodotto dei geni politici come Lenin, Mao, Ho Chi Minh[1], ha ispirato poeti come Brecht e filosofi come Gramsci; di più: ha creato dei *simboli* d'immensa risonanza (il Palazzo d'inverno e Yenan, Stalingrado e Dien Bien Phu), ha avuto dei martiri come Eusebio Giambone[2] ed Ernesto Guevara, dei «tipi umani» come Giuseppe Di Vittorio e milioni di altri militanti. Durante la guerra Ambrogio Donini poteva dire con fiducia al suo maestro Buonaiuti: i nuovi cristiani siamo noi.

Tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60[3] il grande movimento nato dalla III Internazionale si collocava poi al punto di saldatura con altri due fenomeni d'importanza epocale: da una parte, la spinta di *emancipazione dal dominio coloniale*, che ha avuto il suo cantore appassionato in Frantz Fanon[4] e poi mille pagine epiche, dalla Sierra Maestra di Fidel Castro fino alla rivoluzione sandinista in Nicaragua; dall'altra parte, il grande

(Conferenza tenuta al Centro Culturale Valdese di Torre Pellice il 24 agosto 1990 e pubblicata con lievi varianti sul n. 160-161 de «Il Tetto», Napoli 1990).

balzo in avanti tecnologico e culturale dei popoli rinnovati (qualcuno pensava: rigenerati) dalla rivoluzione: lo Sputnik è del 1957, Gagarin del 1961: non solo i russi leggevano (e leggono) più libri degli americani (e ne scrivono di migliori), ma il popolo dei mugik dimostrava di saper produrre tecnici e scienziati a ritmo vertiginoso. Dietro la vittoria di Stalingrado non c'era dunque soltanto il numero: c'era anche la qualità: la Russia si presentava come «un grande popolo per una grande causa».

All'inizio degli anni '60 la rivoluzione di modello bolscevico, la spinta emancipatoria dei popoli e i «grandi balzi in avanti» delle società marxiste sembrano costituire un'unica, definitiva svolta epocale: le società che scelgono il socialismo sembrano in grado di assumere simultaneamente il grido di Spartaco e il gesto di Prometeo.

Questa sintesi grandiosa è possibile perché il marxismo si pone come *filosofia dell'immanenza e dell'emancipazione* («scienza emancipatoria» la chiama la nuova sinistra), senza forse pienamente riconoscere il suo «debito hegeliano», su cui ritorneremo.

Perciò, nell'Europa occidentale, si disegna una possibile saldatura con altre scienze inizialmente squalificate, ma alla fine riconosciute come valide perché materialistiche ed emancipatorie: prima fra tutte la psicanalisi di scuola freudiana. Simmetricamente, si produce una lunga squalifica di altre scuole psicanalitiche meno «materialistiche»: soprattutto la psicologia analitica di Carl Gustav Jung, da taluno accusato di «irrazionalismo germanico».

È interessante notare come in tutta l'area culturale che si muove intorno alla Terza Internazionale, il *fatto religioso* venga ridotto a puro problema personale, quando non a una sorta di «nevrosi benigna»: Michel Verret nel suo libro per certi versi esemplare[5] precisa con cura che il partito è ateo, e che se un credente vi si iscrive deve considerare questo fatto come una pura «contraddizione personale», mai come un problema del partito. Togliatti a Bergamo, nel '63, dirà che una «sofferta coscienza religiosa» può essere madre di un impegno politico positivo: ma, di grazia, perché mai dovrebbe essere «sofferta» solo la coscienza religiosa e non, per esempio, la coscienza marxista che proprio quell'anno, nella «giornata di Ivan Denissovic» è costretta a scoprire, senza più scusanti, l'infernale realtà del Gulag?

In realtà, nella cultura progressista fiancheggiatrice della III Internazionale, non c'è spazio per una seria considerazione del fatto religioso nella sua specificità. Freud ha potuto scrivere che Mosè era un egiziano, seguace delle idee del Faraone Akhenaton, e nessuno ha trovato niente da ridire[6]. Questo fatto trova le sue radici nel «benign neglect» che tutta la cultura marxista-progressista manifesta verso il più grande contributo che il protestantesimo ha dato alla cultura del nostro secolo: la *scienza biblica.* Nella silloge di voci significative raccolta da Franco Fortini[7] non c'è spazio né per Albert Schweitzer né per Rudolf Bultmann, esattamente come non c'è spazio per Martin Luther King che già stava rischiando la vita, né per Dag Hammarskjöld, che la vita l'aveva già data, e in una missione di pace. Queste «dimenticanze» non sono certo dovute a ignoranza (Fortini pubblica testi di Gollwitzer e di Teilhard de Chardin), ma a una scelta: la cultura marxista ritiene di essere in grado di dare, anzi di *costruire* una risposta a tutti i veri problemi dell'uomo[8], e affronta serenamente la verifica della prassi: «il comunismo è il movimento reale che *muta* lo stato di cose presente», aveva affermato il Maestro.

La creatività dell'Occidente

Sulla base di questa fiducia sono stati relativizzati e talvolta *rimossi* i crimini della III Internazionale, mentre sarebbe stato legittimo semplicemente *storicizzarli*: la tratta dei negri è stata molto peggio dei Lager di Stalin (e di Mao); lo sterminio degli Aztechi, dei Peruviani «Inca» e dei pellerossa è stato molto peggio che la deportazione dei Tatari di Crimea, ed è soltanto *pari* al genocidio di Pol Pot. Ma storicizzare significa anche pronunciare un giudizio morale: gli orrori sono orrori (noi credenti li chiamiamo *peccati*, cioè cose di cui ci si deve confessare responsabili). Si è invece ritenuto che questi orrori fossero, semplicemente, degli *errori*, per così dire *biodegradabili* all'interno del sistema nato della Rivoluzione d'Ottobre e dalla Lunga Marcia[9]: e invece, *biodegradabile era il sistema*; ma Amalrik, che lo diceva, non venne preso molto sul serio[10].

Ma tutto il resto, nel nostro secolo, è semplice *risposta alla sfida della Terza Internazionale.* C'è anzitutto una risposta distrutti-

va e perdente: il fascismo italiano, austriaco, tedesco, portoghese, spagnolo, greco; poi c'è una risposta sostanzialmente reazionaria, anche se meno distruttiva: l'oligarchismo anglosassone che uccide Sacco e Vanzetti sull'onda della «red scare»[11] e il populismo reazionario del cattolico Joe MacCarthy e dell'evangelico Pat Robertson che accompagnano puntualmente le due «guerre fredde», quella degli anni '50 e quella degli anni '80.

Ma l'Occidente esprime, già negli anni '30, una risposta creativa e vincente che gli intellettuali «radical-chic» hanno tragicamente sottovalutato: la *rivoluzione liberal-democratica* che porta il nome di Franklin Delano Roosevelt[12].

Contrariamente a quanto si è potuto pensare, la presidenza Roosevelt (1933-45) non rappresenta un episodio, ma una *svolta* efficace ancora oggi: e questa svolta introduce nella politica americana tre elementi decisivi:

a) *la pianificazione*, prima tenacemente rifiutata dal liberalismo imperante: la Tennessee Valley Authority, la Securities Exchange Commission, e soprattutto la FED, che ancora al tempo di Paul Volcker è stata uno strumento essenziale per piegare gli interessi particolari all'interesse generale;

b) *l'iniziativa antifascista*: Roosevelt, appena salito al potere riconosce l'Unione Sovietica, gettando così le basi della futura alleanza, ed è abbastanza lungimirante da «mandare» Edgar Snow in Cina a vedere chi sono gli uomini di Yenan e della Lunga Marcia;

c) ma, soprattutto la svolta rooseveltiana apre la democrazia USA alla *spinta dei movimenti dal basso*: negli anni '30 si tratta del grande sindacato (AFL-CIO); negli anni '60 e '70 dei rooseveltiani più o meno discutibili come Kennedy e Johnson lasceranno spazio al movimento nero, come negli anni '80 il rooseveltismo degli eredi sarà sensibile alla spinta sociale (e culturale) del femminismo americano, il più forte del mondo.

Meno creativa in quegli anni è invece la grande *socialdemocrazia* che era stata protagonista alla fine del secolo XIX: compromessa dai suoi errori (1914!), squalificata nello schema escatologico immanente di Lenin, essa riesce a creare degli *esperimenti significativi* e duraturi (la Svezia del fratello Hammarskjöld e del compagno Palme, la Germania del compagno Willy Brandt e del fratello Helmut Schmidt, l'Austria di Bruno Kreisky, ecc.), ma non riesce a porsi come alternativa (è il dramma di Ignazio

Silone). Per lunghi periodi, essa sembra costituire solo l'ala sinistra dello schieramento liberal-democratico: e il punto di congiunzione tra i due schieramenti è dato dall'economia keynesiana, come si può notare dal ruolo centrale svolto da Hammarskjöld, non socialdemocratico, nella costruzione dell'economia pianificata svedese. E la socialdemocrazia stenta a produrre una cultura propria: ha dei saggisti (come Glotz), pochi filosofi (salvo Habermas), ma a mia conoscenza non ha dei *poeti.*

Chi invece riesce a creare una grande cultura è proprio il mondo liberal-democratico, a cominciare dai «liberals» di lingua *tedesca*: c'è anzitutto, la corrente che nasce da Max Weber: penso ai suoi *libri* (soprattutto *Economia e Società*), più che alle sue pur pregevoli conferenze (*Etica protestante e spirito del capitalismo, Il lavoro intellettuale*); dopo Weber viene il pensiero di uomini come Ralph Dahrendorf, Karl Popper (in Francia Raymond Aron) che volentieri definirei come dei neo-liberali.

Contiguo con questo pensiero si situa, a mio avviso, lo sviluppo della *filosofia della scienza*, sia nella linea di Feyerabend, sia nella scuola di Whitehead, questo singolare figlio di pastore e amico di Bertrand Russell che è finito credente e padre legittimo della «teologia del processo»[13].

A questo si aggiunge, in anni relativamente recenti, uno spettacolare *ritorno di Tocqueville*: al centro del suo libro più famoso[14] non c'è l'America: c'è il problema della *democrazia*, che è anche il nostro problema di socialisti post-marxisti. Sia detto per inciso, a Tocqueville si richiama il sociologo americano Robert Bellah, molto attivo nelle chiese protestanti[15].

Ma la rinascita liberal-democratica non si limita all'area germanico-anglosassone: la sua vittoria nella sinistra italiana è impressionante: noi viviamo sotto il pontificato di Norberto Bobbio, e marxisti un giorno intransigenti sono diventati dei liberali, talvolta ancor più intransigenti (penso a Salvadori e soprattutto a Colletti). Ma anche un libro importante come *La nottola di Minerva*[16] di Biagio De Giovanni (e suoi articoli estivi sull'*Unità* nel 1989 e 1990) non è comprensibile se non lo si colloca nel contesto di questa vittoria liberal-democratica, che nella nostra bella Napoli si colora talvolta dei tratti autunnali d'un ritorno a Benedetto Croce.

La cultura liberale, oggi vincente, ha molti filosofi, storici, saggisti, qualche grande prosatore (penso a Thomas Mann), ma

a mia conoscenza, *non ha poeti*, salvo forse qualche maestro del cinema come Charlie Chaplin e Robert Altman.

Come si è situato il protestantesimo italiano e in particolare la chiesa valdese durante il «secolo marxista»? In modo apparentemente paradossale: da una parte è stata la chiesa che ha registrato la più forte penetrazione della cultura marxista, che vi è rimasta egemone dal 1960 fino ad oggi: i centri di formazione (Agape!), i mass-media, il movimento giovanile, il corpo pastorale, i migliori intellettuali, i «convertiti» più interessanti, tutti hanno partecipato a questa egemonia, spesso l'hanno attivamente promossa.

E a questo punto è d'obbligo una assunzione di responsabilità: noi abbiamo ritenuto che la Rivoluzione avesse realizzato un *laboratorio del futuro*, quando era ormai un esperimento del passato: non abbiamo perso, *abbiamo sbagliato.*

Karl Marx e Karl Barth

D'altra parte, non c'è stata chiesa al mondo tanto barthiana come la chiesa valdese: ancor oggi i visitatori stranieri se ne stupiscono. Ma è stato un barthismo singolare: anzitutto, esso è stato introdotto da *Giuseppe Gangale* che era uno *hegeliano*[17].

In *Giovanni Miegge*, poi, esso è stato il barthismo della *Kirchliche Dogmatik* più che del *Commento alla Lettera ai Romani*: un pensiero più classico che esistenzialistico, una lettura non kierkegaardiana di Barth. Ed è *questa* teologia «barthiana» di Miegge che è stata la spina dorsale, anzi il focolare che dà luce e calore per due generazioni di pastori e di laici attivi: e non è stato rinnegato neanche dagli intellettuali più impegnati nel mondo secolare.

Tant'è vero che al vertice della «penetrazione marxista» nella chiesa, Giovanni Mottura poteva così definire la posizione degli evangelici marxisti: «noi ci confessiamo cristiani e ci diciamo marxisti»[18], una frase che reca l'impronta evidente della migliore «teologia dialettica», e nasce da una esplicita rivisitazione del *Römerbrief.*

Di conseguenza, il terreno d'incontro tra fede e impegno politico è stato *l'etica*, e non l'ideologia: è nato un rapporto drammatico e sofferto tra *discepolato e militanza*, ma non c'è stata «teo-

logia della rivoluzione»: neppure una «teologia del dialogo» stile Girardi.

Il barthismo di Giovanni Miegge e dei suoi allievi ha poi un grosso rispetto per la *storicità della chiesa*[19]: la teologia non diventa mai una cultura elitaria, il «popolo valdese» non è mai oggetto d'un disprezzo aristocratico. Così, l'epoca dell'egemonia marxista nella chiesa valdese è stata anche l'epoca del rilancio delle opere sociali evangeliche, esplicitamente situate nel contesto d'una crescita democratica del Paese: gli ospedali, ma anche le case per anziani e soprattutto l'azione sociale nel Mezzogiorno. Ed è anche l'epoca in cui chiesa e popolo valdese votano come un sol uomo a favore d'una concezione nuova del patto coniugale (Referendum del 1974) e a favore della libertà della donna (Referendum del 1981).

Ma i vantaggi teorici e culturali di questa particolare impostazione «barthiana» stile Miegge sono stati molti altri:

1) La *dogmatica trinitaria*, che *non* è Parola di Dio, ha però un grosso vantaggio: non consente che la figura di Gesù sia relativizzata, declassata a livello di maestro, di profeta, di simbolo. Contro Fernando Belo[20], la Risurrezione *non* è figura dell'insurrezione, ma traccia dell'Eterno. Ciò ha garantito alla chiesa la saldezza dell'ideologia, e quindi un rapporto di fiducia tra la base e i suoi dirigenti: «l'Evangelo viene rettamente predicato e i Sacramenti rettamente amministrati», come prescrive la Confessione Augustana. Quando un pastore battezza qualcuno «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», questo non è solo un linguaggio: è un *rapporto* come quando si dice a qualcuno «ti amo».

2) La dogmatica trinitaria, se non è Parola di Dio, è però alla radice della cultura occidentale (Hegel!): preservando la dogmatica trinitaria abbiamo salvaguardato l'accesso ai livelli più alti della nostra cultura, minacciati in questo secolo spesso tentato dal monismo immanentistico, dal sogno tragico della «reductio ad unum», che sempre conduce a esiti totalizzanti, se non totalitari.

3) Il «barthismo» di Gangale e di Miegge ha chiare propensioni storicistiche[21], ed è interessante notare come la chiesa valdese continui instancabilmente a rielaborare il suo modo di «fare storia», di narrarla a livello popolare, di «celebrarla», anche: perché il terzo centenario del cosiddetto «Rimpatrio» è stato un

successo così grande a tutti i livelli? Questo «successo» è verificabile sia a livello di ricerca scientifica[22] sia a livello politico (visita del Presidente della Repubblica), sia a livello di una spontanea «cultura divulgativa» come lo spettacolo del Teatro Angrogna («A la Brua») e come il romanzo di Marina Jarre, che non appartiene formalmente alla chiesa valdese[23].

Ricuperare una cultura storicistica

Perché? Perché *la storia è il nostro linguaggio*[24]: ed è di qui che possiamo ripartire. La crisi (*non* il fallimento) del socialismo ci impone di *ridimensionare Marx*: non di metterlo in soffitta, come si diceva cent'anni fa, ma semplicemente rimetterlo al suo posto: *nella storia.* Marx è stato un genio, come Cartesio, ma nulla di più: non solo ha un grosso debito verso Hegel, ma gli è nettamente inferiore. Nel bel libro che Mario Miegge ha dedicato alla «storia antologica del problema religioso»[25] il dislivello tra Hegel e Marx è impressionante, ma penso che analogo dislivello si possa riscontrare in molti altri campi, fatta eccezione per le specifiche ricerche condotte in prima persona da Marx, e che si ritrovano nelle pagine migliori del Capitale; le quali, però, non fondano alcuna filosofia: almeno così mi pare.

Se vogliamo avere una filosofia, dobbiamo dunque *risalire da Marx a Hegel*, che ne è largamente la matrice: quello Hegel il quale ha detto che *la storia è storia della libertà*[26]. E sembra bene che il 1989, questo «annus mirabilis» del nostro tempo, gli abbia dato ragione: solo, di questa «storia della libertà» fa parte anche la Lunga Marcia, mentre non ne fanno parte la guerra dell'oppio (e le guerre del petrolio). In altre parole: il socialismo fa parte della «storia della libertà» malgrado i suoi orrori, come ne fa parte Napoleone malgrado la Beresina (anzi, se devo proprio dire tutto quello che penso, il socialismo ne fa parte *più* di Napoleone, il cui «culto» mi risulta del tutto inintelligibile, per non dire insopportabile).

Certo, di fronte al grande Hegel manterremo saldo il principio che la Storia universale *non* è il Giudizio universale, perché «la Parola di Dio non è incatenata», e certe tentazioni immanentistiche vanno evitate. Ma dovremo pur chiederci perché il più grande filosofo degli ultimi mille anni ha detto che

la Riforma è «quel sole che tutto trasfigura»[27], perché ha celebrato con tanta passione il terzo centenario della Confessione Augustana.

Propongo dunque un ricupero critico della nostra cultura storicistica: uno storicismo che storicizzi tutto, *salvo la dogmatica trinitaria*: essa è radice che nutre l'albero: ma non può mai farsi albero, pena la morte (di sé stessa e dell'albero). Se il nostro rapporto col socialismo marxista è stato vissuto sul terreno dell'etica, il nostro contributo al socialismo post-marxista si fonderà dunque sulla *storia.*

Alcune chiusure e alcune aperture

A partire da questa prospettiva socialista e storicistica, vorrei proporre alcune chiusure e alcune aperture. La prima chiusura è contro Francis Fukuyama e contro quelli che con lui dicono che «la storia è finita»: proprio il 1989, questo «anno hegeliano» per eccellenza, ha dimostrato che la storia non è finita affatto: continua, e nei modi più imprevedibili. Avrei poi anche qualche riserva verso il «pensiero debole» (anche se Vattimo è un credente), e contro le filosofie che riducono tutto a linguaggio e infine il linguaggio a gioco.

La seconda chiusura è contro la filosofia dei vincitori di oggi: il *pragmatismo* americano, e ciò per una ragione positiva e una negativa. In positivo osservo che può permettersi il lusso del relativismo pragmatista solo una società retta una fortissima *tensione etica.* L'America non è tenuta in piedi – malgrado le sue gravissime contraddizioni – dalla «filosofia della libertà», ma da un'etica sociale di stampo *puritano*[28] e da una costituzione di modello *presbiteriano*[29].

In negativo, osservo che il pragmatismo si dichiara «libero da valori» (value free), e polemizza contro i valori *degli altri* (marxisti, credenti, ecc.) ma poi pone al centro della sua filosofia *un* valore: la libertà. Indimenticabile (e inaccettabile) è l'affermazione di Rorty: «il pragmatismo è la teoria e la pratica dell'estendere la libertà, in un mondo precario e tragico, mediante le arti di un intelligente controllo sociale»[30]. Perché non storicizzare questa libertà? Perché non metterla a confronto con la giustizia?

La prima *apertura* è invece verso la *cultura ebraica confessante*

del nostro secolo. Per quel «mistero d'Israele» di cui parla San Paolo (Romani 9-11), il popolo di Dio ha dato molti «atei» al mondo moderno: dal monismo immanentistico di Spinoza al materialismo storico di Marx, al positivismo di Freud, fino a Leone Trotzky, Rosa Luxemburg e tanti altri. Ma poiché «i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento» (Romani 11: 29), sono proprio degli scrittori, artisti, filosofi ebrei che hanno saputo esprimere una risposta vincente all'ateismo contemporaneo: penso a Martin Buber, Franz Rosenzweig[31] ed Emmanuel Lévinas; ma anche ad artisti come Chagall e Kafka, e perfino a dei non-credenti come Jabès: «o uomo, tu viaggi perché cerchi la parola di Dio».

E poi, ci sono quelli che la Parola di Dio l'hanno trovata: la seconda apertura è perciò verso la *Santa Russia*, rinata dalla glaciazione staliniana e brezhneviana: Bulgakov[32], Pasternak, Solzhenitsyn, Bukovsky, Siniavski hanno prima suggerito, poi cantato la fede. La Parola di Dio l'hanno spesso trovata in Siberia, dopo un lungo viaggio: talvolta gliel'ha presentata un battista, «nel salone delle caldaie»... Orbene, questi uomini hanno scritto delle cose troppo belle perché noi le possiamo ignorare, anche se domani dovessero diventare i cappellani di corte d'un nuovo Zar. Essi hanno quel che manca ai liberal-democratici e ai socialdemocratici: la poesia.

La terza apertura è verso la *filosofia della scienza*, quale correttivo essenziale al nostro impianto storicistico, e anche a una certa inclinazione a privilegiare le «scienze umane» rispetto alle scienze *tout court*: rimando per questo al già citato libro di Elena Bein e Giovanna Pons[33].

La quarta apertura è verso la *teologia femminista*: per motivi etici (il superamento del nostro maschilismo) ma anche per motivi teorici: il femminismo ci permette di parlare della trascendenza di Dio senza farne un discorso astratto.

Com'è noto, le femministe criticano Freud, e perciò l'ultima apertura è verso la psicologia di *Carl Gustav Jung*: il mito, gli archetipi, la religione, contro il positivismo e il materialismo che hanno sterilizzato le anime di tanti nostri contemporanei: «tutti i miei pensieri ruotano intorno a Dio, come i pianeti intorno al sole, e come questi sono irresistibilmente attratti da lui. Sentirei di commettere il più grave peccato se opponessi resistenza a questa forza»[34].

La rinascita junghiana in Italia ha come leader un figlio di pastore: Marco Gay, direttore della rivista «Immediati dintorni»[35] e oratore di Agape in anni recenti: il che significa che l'Eterno non ci ha abbandonati, anche se talvolta noi abbiamo abbandonato lui.

Riuscirà questa impresa di rilanciare una cultura storicistica basata sulla Bibbia e aperta al socialismo? Penso di sì.

Il recente saggio di Mario Miegge sulla «teologia della storia»[36] parte da Eschilo e da Isaia, passa attraverso Hegel e conclude con I Re 19:9-15: «Che fai tu qui Elia?»[37]. Orbene, da questo stesso testo, e senza saperlo, è partito Eugenio Rivoir nel sermone indimenticabile tenuto il 20 agosto 1989[38] vicino a Prangins, a «commemorazione» dell'imbarco dei valdesi, trecento anni prima, per quello che fu poi chiamato il «glorioso Rimpatrio»: qui c'è la ricerca dell'Assoluto nel dialogo, invece del trionfalismo etnocentrico e dell'autolesionismo secolarizzante che hanno paralizzato la chiesa valdese in questa generazione. Questa coincidenza non può essere casuale: essa è l'indizio d'una rinnovata concordia spirituale tra gli evangelici italiani, che essi siano figli di Rimpatrio o del Risorgimento, di Enrico Arnaud o di Alessandro Gavazzi: e questa convergenza lascia bene sperare.

Vorrei dunque concludere questo discorso «socialista» e «storicista» citando Jung, il grande eretico, per la terza volta. Sulla soglia della sua casa di Küssnacht egli fece scolpire in latino il responso dato dall'oracolo di Delfo agli Spartani incerti se intraprendere o no una spedizione: *vocatus atque non vocatus Deus aderit.* Tradurrei liberamente: «Sia che lo si invochi, sia che non lo si sappia invocare, Dio non mancherà di essere presente»[39].

[1] Molti dimenticano che il Vietnam, simbolo di battaglie libertarie in Occidente, è in realtà un prodotto tipico della III Internazionale, come aveva notato Edoarda Masi già nel 1969 («Intellettuali e movimento operaio», in «Gioventù evangelica» 1969/3).

[2] Operaio torinese, membro del CLN, fucilato al Martinetto nella primavera dell'anno 1944.

[3] Cioè, per una tragica «ironia della storia», tra la repressione ungherese (1956) e la costruzione del muro di Berlino (1961).

[4] I «Dannati della terra» escono in Italia nel 1962.

[5] «Les marxistes et la religion», tradotto in italiano col titolo *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma 1963.

[6] Non così a suo tempo il pastore Pfister, come dimostra un bel libro di recente pubblicazione: Freud e Pfister, *L'avvenire di una illusione. L'illusione di un avvenire*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

[7] *Profezie e realtà del nostro secolo*, Laterza, Bari 1965.

[8] Una lettura dell'ampia *Storia del marxismo* pubblicata da Einaudi (Torino, 1978-82) è probante, a questo proposito, malgrado le sue conclusioni aperte e problematiche.

[9] Questa a suo tempo, la ragione delle speranze riposte da Pasolini in Krusciov.

[10] A. Amalrik, *Sopravviverà l'Unione Sovietica fino al 1984?*, ed. Coines, Roma 1970.

[11] «Terrore rosso» o, più propriamente, paura *del* rosso.

[12] Negli anni '60 è passato quasi inosservato il bel libro di Mario Einaudi, *La Rivoluzione di Roosevelt*, Einaudi, Torino 1962.

[13] Per tutto quanto riguarda Feyerabend, Whitehead e la «teologia del processo (process theology) rimando al bel libro di Elena Bein e Giovanna Pons, *Conoscenza scientifica e fede*, Claudiana, Torino 1988.

[14] *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Parigi 1981.

[15] La grande inchiesta che egli ha condotto con alcuni collaboratori porta infatti un titolo tipicamente «tocquevilleiano»: *Habits of the heart* (Individualism and commitment in american life), Berkeley e Londra 1985.

[16] Editori Riuniti, Roma 1989. Lo stesso giudizio vale per il suo controverso *Dopo il comunismo* (Cronopio, Napoli 1990).

[17] Vedi P. Sanfilippo, *Gangale araldo del nuovo protestantesimo italiano*, Ed. Lanterna, Genova 1981.

[18] In «Gioventù evangelica», novembre 1967.

[19] Si veda per questo il volume a cura di Claudio Tron: Giovanni Miegge, *Scritti teologici*, Claudiana, Torino 1977.

[20] F. Belo, *Una lettura politica del Vangelo*, Claudiana, Torino 1975.

[21] Non a caso il capolavoro di Giovanni Miegge è sicuramente il suo *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964.

[22] Paradigmatico è il volume degli atti del Convegno storico promosso dalla Società di Studi valdesi nel 1989 ora pubblicati dalla Claudiana col titolo *Dall'Europa alle Valli Valdesi* (Torino 1990): 600 pagine di ottimo livello, con firme come Symcox e trenta altri specialisti di livello internazionale: non una concessione alla tradizione «nazionalpopolare», ai miti della piccola anabasi valdese, all'etnocentrismo del ghetto.

[23] *Ascanio e Margherita*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

[24] Notevolissimo il recente libro della Claudiana: Aa.Vv., *Dio e la storia*, Torino 1990.

[25] *Religione*, Sansoni, Firenze 1965.

[26] Al momento di consegnare il manoscritto in tipografia, colgo con vero piacere una frase di Martin Luther King: «The forces of both history and providence are on the side of freedom» (sia le forze della storia che quelle della provvidenza stanno dalla parte della libertà) citata da Kosuke Koyama nel numero di gennaio 1991 della «Ecumenical Review», p. 100.

[27] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della Storia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. IV, p. 146.

[28] Uso la parola «puritano» nel senso proprio, che gli è stato riconosciuto da uomini così diversi come Perry Miller e Christopher Hill: una spinta alla riforma collettiva e individuale, fondata sulla Bibbia.

[29] Fondata cioè sul pessimismo antropologico calvinista e conseguentemente su un rigoroso sistema di controlli e di divisioni di competenze e di poteri (già prima di Montesquieu).

[30] R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

[31] Ottavio di Grazia mi ha citato un giudizio corsivo di Jürgen Moltmann su *La stella della redenzione* (Marietti, Casale Monferrato 1985): «il più bel libro che abbia mai letto». Questo entusiasmo è forse eccessivo, ma si tratta sicuramente d'uno dei migliori libri del secolo.

[32] Sono sempre stato colpito dal fatto che la cultura «di sinistra» non abbia notato che *il Maestro e Margherita* ripropone in forme inedite una vera e propria cristologia (Gesù che dialoga con Pilato).

[33] Vedi nota 13.

[34] C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni raccolti* da Aniela Jaffé, Rizzoli 4.a ed., Milano 1984, p. 11.

[35] Lubrina editore, Bergamo.

[36] Pubblicato nel volume a più voci «Dio e la Storia», Claudiana, Torino 1990.

[37] Miegge allude, con questa citazione, al fatto che la teologia cristiana «vive nell'attesa di una chiamata imprevedibile e sconcertante» (*op. cit.* p. 84).

[38] E ora pubblicato in Aa.Vv., *Tra ricordo e speranza*, Claudiana, Torino 1990.

[39] Questo studio era già stato scritto quando Mario Miegge mi ha segnalato lo studio di Enrico Rambaldi, *Uguaglianza e potere*, pubblicato sul n. 25 di «Paradigmi». Esso indica proprio nella critica antireligiosa uno dei punti più *deboli* del pensiero di Marx, ne demolisce il mito dell'«uomo nuovo», ma rifiuta di rifluire su posizioni liberal-liberiste alla von Hayek.

INTERVENTI

Una veglia di Natale

Parlo a nome dei lavoratori e studenti protestanti politicamente impegnati di Torino e del Piemonte.

Perché siamo qui a parlare del Vietnam alla vigilia di una festa convenzionale? Perché come credenti sappiamo di doverci confrontare con questi fatti; perché è nel mondo dei fatti, e non delle idee, che si gioca la nostra responsabilità.

Anche Natale è un «fatto»: non è un'ideologia di pace da sovrapporre al mondo reale: è l'annuncio del significato permanente e assoluto della vita di uno, di professione carpentiere, di vocazione profeta, schedato come sovversivo, che è venuto a dimostrarci che questo mondo non va che un mondo diverso va costruito e vissuto. È venuto a portare pace, non ideologie pacifiste; amore, non viltà; speranza, non rassegnazione.

Ha detto che gli ultimi saranno i primi; e per dimostrarlo ha preso degli analfabeti e ne ha fatto degli intellettuali, ha preso i membri delle classi più sottomesse, e ne ha fatto gli iniziatori del più grande movimento della storia: un movimento che, quando è fedele, è rivoluzionario, perché chiede una modifica profonda dei rapporti tra gli uomini: una modifica dei rapporti reali, definiti dal pane, dal vestito, dal tempo, dal potere, dal lavoro.

(Intervento pronunciato a Torino il 24 dicembre 1966 nel corso di una «veglia per il Vietnam» organizzata da Sandro Sarti, a cui parteciparono Norberto Bobbio e – per telefono – Martin Niemöller. Pubblicato in «Gioventù Evangelica», gennaio 1967).

Perciò Natale non ci porta un invito al pacifismo, né a farci illusioni sul senso di tregue che diano semplicemente un po' di respiro ai massacratori. Non tregua soltanto, dunque, ma pace: ma quale pace?

La risposta a questa domanda dipende dalla situazione del paese in cui v'è guerra. La situazione del Vietnam è chiara: la guerra non è che l'espressione armata d'una «violenza» ben più profonda: è la violenza con cui la società industriale, più forte, ha imposto ai paesi socialmente inferiori di entrare nel suo circuito di merci e di capitali; e ha vietato loro, pena la morte, di uscire da questo sistema, e di scegliere autonomamente il modo e i tempi della propria collocazione nella linea dello «sviluppo».

Questa violenza si esprime in una disuguaglianza sistematica; e per la difesa di questa disuguaglianza c'è un esercito, e si dice che esso combatte per un «ordine» che è stato turbato, mentre è stato turbato un equilibrio iniquo, l'equilibrio della corda e dell'impiccato.

Bisogna dire chiaramente: un tale equilibrio va abbattuto, e la scelta dei mezzi è purtroppo imposta dai più forti di oggi. Per dei cristiani, non è possibile dire queste cose a cuor leggero: noi non crediamo che la violenza è la levatrice della storia: il sangue delle rivoluzioni è tragica necessità, non forza rigeneratrice. Ma non ci è lecito mettere sullo stesso piano le due violenze: c'è una violenza che opprime e una violenza che libera; c'è un momento in cui si impone la scelta tra il consentire alla schiavitù e il distruggere l'oppressione.

Perciò la nostra parola per il Vietnam dev'essere: «diritto alla rivoluzione», sapendo che questo non è solo un problema vietnamita, ma un problema mondiale, e che una vittoria del Vietnam significa un passo avanti verso una profonda trasformazione del mondo.

Perciò, in questa prospettiva, parlare di pace non può ridursi all'espressione di pensieri pacifisti, che rischierebbero di avere lo stesso significato pratico che aveva trent'anni fa, al tempo della guerra di Spagna, la parola «non intervento» (cioè la vittoria del più forte). Chiedere pace può avere un solo senso: chiedere «quella» pace che il popolo vietnamita vuole: perché pace vuol dire indipendenza, unità e libertà del popolo vietnamita. A questo si può oggi arrivare con dei passi concreti: cessazione delle ostilità; inizio di negoziati in cui sia presente il FLN; que-

sto per permettere una conclusione del conflitto sulla base degli accordi di Ginevra, e con la loro piena applicazione, e cioè: unità, indipendenza, sovranità del popolo vietnamita; ritiro delle truppe straniere.

Siamo venuti qui stasera perché riteniamo che queste cose sono possibili: ed ogni sforzo va fatto perché si realizzino: sono solo un primo passo, ma è un passo che deve essere compiuto.

Tempo di avanzate

Tre settimane fa, questo giornale era pronto a scrivere un «fondo» assai diverso sulla situazione del Medio Oriente. Era necessario ricordare che lo stato d'Israele nacque in aperto contrasto con l'impero britannico, che nel 1948 si trovò a far fronte a una coalizione araba dominata dai più odiosi fantocci dell'imperialismo, pronta al massacro e calda di minacce; che il regime di Nasser ha ereditato, in politica estera, l'atteggiamento di quei regimi verso Israele; che Nasser non è un «socialista arabo», ma solo una specie di Peron musulmano: e come Peron, ha lungamente tenuto in carcere tutti i comunisti che gli passavano sotto mano, salvo a liberarli poi dietro giuramento solenne sul testo del Corano; che Israele non è *sic et simpliciter* un «agente dell'imperialismo americano»; che Israele deve avere un regolare trattato di pace che gli garantisca un territorio sicuro; che non vediamo perché la sinistra italiana debba sposare tutte le tesi della diplomazia sovietica, che come ogni diplomazia serve essenzialmente degli interessi di potenza.

Tutte queste cose avremmo detto, e le ricordiamo ora perché esse restano vere.

Ma nel frattempo, la situazione è profondamente cambiata: Israele ha attaccato, ha distrutto l'aviazione nemica con una efficacia sorprendente (sapeva niente la CIA?), ha lanciato i suoi

(Pubblicato su «Gioventù evangelica» subito dopo la «guerra dei sei giorni», giugno 1967).

carri armati sulle piste del deserto, e il napalm sulle pelle dei giordani. Moshé Dayan, nuovo e fortunato Rommel, ha raggiunto il canale di Suez e guarda a un avvenire di potenza e di gloria per la sua nazione: il regno tornerà a Gerusalemme? Torneranno i tempi di Davide?

Israele vive oggi l'ora della grande tentazione: la tentazione della potenza, del successo, del diritto e della forza. Ma noi sappiamo che la via di Israele non passa da Bir Gafgafa[1]; da Bir Gafgafa passa la strada che conduce alla creazione d'una modesta marca di frontiera del mondo occidentale, di un campo trincerato permanente: un nuovo «stato dei crociati» della civiltà del benessere, della tecnica e del capitale.

Ci è duro criticare Israele, poiché sappiamo quale debito di riconoscenza e quale carico di colpe storiche noi cristiani abbiamo nei suoi confronti. Ci è duro criticarlo, *perché lo amiamo.* Ma mentre i lupi urlano in Europa profanando il nome dei figli di Abramo, non è lecito tacere.

Mentre i carri di Dayan avanzavano in Siria, la guardia nazionale americana avanzava con le baionette inastate nel quartiere negro di Tampa, e gli aerei della VII Flotta bombardavano Hanoi: voglia Iddio che il suo popolo – perché Israele *rimane* il suo popolo – si svincoli da questa orribile solidarietà con la marcia avanzante degli aerei, delle baionette, dei soldati della repressione universale, e riprenda quel cammino di testimonianza a cui è legata la sua incalcolabile efficacia nella storia; quella testimonianza senza la quale anche la nostra non sarebbe possibile.

Sappiamo che Israele troverà la sua strada, perché «i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento» (Paolo ai Romani), perché i segni della Grazia rimangono su questo popolo unico al mondo.

Ma proprio per questo ci inquieta vedere Israele che getta sulla bilancia della pace mondiale la sua spada di Brenno: perché Israele che ricorre alla violenza vuol dire un mondo che slitta verso la violenza generalizzata: perché a Israele è sempre spettato il compito di dare al mondo i «segni dei tempi», nel bene come nel male: ed oggi questi sono segni di tempesta.

Per scongiurarli bisogna lasciare Bir Gafgafa, bisogna ricordarsi che il Sinai appartiene a Mosè e non a Dayan, al pruno ardente e non al napalm, che i piedi scalzi devono essere quelli dei credenti davanti all'Eterno, e non quelli dei fellahin

mitragliati; bisogna lasciare Bir Gafgafa, anche se costa prestigio e umana sicurezza, e fermarsi a meditare sulla collina del Golgotha.

Altrimenti bisognerà tornare mesti, tra qualche decennio, davanti al muro del pianto.

[1] Bir Gafgafa: uno dei passaggi della penisola del Sinai che videro l'avanzata delle forze corazzate israeliane.

Il rischio della libertà

On.le Signor Presidente,

le chiese evangeliche valdesi e metodiste giungono a questo appuntamento dopo un lungo cammino: 36 anni di attesa operosa, e sofferta. Oggi noi ci rendiamo conto che questa attesa e questa operosità non sono state vane, e ce ne rallegriamo profondamente.

Tuttavia ci guardiamo bene dal considerare questa giornata come il risultato della nostra operosità. Come comunità di credenti sappiamo che la nostra vita è nelle mani di Dio, e in questo giorno ci sovviene quel detto che il profeta rivolgeva al popolo di Israele al momento di toccare la terra di Palestina: «ricordati di tutto il cammino che l'Eterno il tuo Dio ti ha fatto fare in questi quarant'anni... per insegnarti che l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni Parola che procede dalla bocca di Dio». È questa Parola che ci ha guidati e confortati fino a questo giorno.

Noi sappiamo che altre comunità di credenti attendono un giorno come questo: ricordiamo la comunità ebraica, questo Israele a cui, come dice l'Apostolo, appartengono il Patto e le promesse.

(Discorso pronunciato in Roma, Palazzo Chigi, all'atto della firma dell'Intesa tra la Repubblica Italiana e la Tavola Valdese il 21 febbraio 1984).

E non dimentichiamo di certo tutti i nostri fratelli in fede, le altre chiese evangeliche la cui unica missione in questo paese è di predicare l'Evangelo di Gesù Cristo. Poiché è per questo solo scopo che abbiamo chiesto e ottenuto le Intese: predicare liberamente — *libere predicare* — come dicevano i valdesi nel Medioevo: noi siamo qui a firmare con Lei, Signor Presidente, perché accettiamo il rischio della libertà: e di questa libertà siamo pronti a pagare il prezzo.

Chiesa di pellegrini in marcia verso la città di Dio, noi non siamo certo indifferenti alla città terrena: non solo perché il Governo della Repubblica italiana sotto la guida, Signor Presidente, ha fedelmente adempiuto un delicato compito costituzionale nei nostri riguardi, — e di questo siamo grati, — ma perché noi siamo convinti che la città terrena è anch'essa sotto la mano di Dio. Questa città terrena ha dei compiti di immensa importanza che vanno ridefiniti di generazione in generazione, in piena libertà e responsabilità. I nostri padri del Risorgimento hanno definito il loro compito come indipendenza, libertà e unità. Oggi noi lo definiamo essenzialmente come giustizia, democrazia, partecipazione: ebbene, Signor Presidente, all'adempimento di questi fini terreni, ma vitali, noi da oggi ci sentiamo più liberi di impegnare le nostre energie senza riserve e senza secondi fini.

E proprio l'Intesa è una illustrazione della qualità di questo impegno. Sette anni fa, quando si è iniziata la trattativa, le chiese valdesi e metodiste hanno mandato a discutere con le autorità della Repubblica Italiana i fratelli Giorgio Peyrot, Giorgio Spini e Sergio Bianconi: non tre pastori, ma tre laici.

Perché, come diceva Martin Lutero, sono i laici che incarnano nel mondo il sacerdozio di Cristo: come Gesù ha dato la sua vita per il mondo, così tutti i credenti apprendono a dare se stessi perché il mondo viva: in questa linea noi intendiamo vivere i nostri rapporti con la Repubblica italiana di cui siamo cittadini di pieno diritto.

Leggi non scritte

Signor Presidente,

esattamente 138 anni fa in questo giorno, un suo predecessore firmava un decreto destinato ad avere una risonanza permanente nella storia del protestantesimo italiano: era Carlo Alberto di Savoia-Carignano, «per grazia di Dio Re di Sardegna», ma anche l'unico principe disposto a ravvisare nelle confuse aspirazioni del popolo italiano i germi di una rinascita, l'affacciarsi al di là dei particolarismi di una nuova nazione: l'Italia del Risorgimento.

In questo contesto Re Carlo Alberto – certo ispirato da uomini come Roberto d'Azeglio – decideva anzitutto di riconoscere pari dignità civile ai valdesi (poco dopo agli ebrei, anche allora a noi associati nella ricerca di libertà): solo alcuni giorni dopo il Re emanava quello Statuto albertino che ha retto l'Italia per un secolo. Questa priorità temporale indicava forse una priorità morale: prima vengono le fondamenta ultime della libertà, poi le sue estrinsecazioni giuridiche e politiche.

Così per noi il XVII Febbraio è diventato il giorno della libertà, il simbolo di una libertà spirituale, prima ancora che civile, non certo per i soli valdesi ma per tutti gli evangelici d'Italia:

(Discorso di benvenuto al Presidente della Repubblica in occasione della sua visita alle chiese valdesi e metodiste, Roma, Facoltà Valdese di Teologia, 17 febbraio 1986).

lo è stato anche nei giorni grigi del fascismo, lo è tanto più oggi, nel travagliato ma efficace approfondirsi della democrazia italiana: questa democrazia che — lo riconosciamo volentieri — ci ha aperto degli spazi sempre più ampi.

Con la Sua visita, Signor Presidente, termina anche formalmente l'emarginazione della componente protestante della società italiana: lungamente tenuta ai margini geografici, ed anche culturali del nostro Paese, questa componente si vede ora pienamente accettata.

Accettata non significa assorbita: noi siamo portatori non semplicemente di una nostra identità, ma di una nostra vocazione spirituale: noi sappiamo di avere il dovere di portare il nostro contributo alla lotta per la verità in questo Paese. La verità non si raggiunge senza sacrifici e contrasti: essa è un dono di Dio, ma è anche il frutto di una conquista.

Noi la accogliamo, Signor Presidente, nella nostra Facoltà di Teologia. Potevamo mostrarle le nostre opere: scuole e ospedali, cooperative e laboratori, case per ragazzi e rifugi per anziani. Ma questa casa è la pupilla dei nostri occhi: ogni padre di famiglia evangelico ha sognato che suo figlio o sua figlia venisse qua per qualche anno, per studiare il Vangelo, per poi passare la vita ad annunziare agli uomini del nostro tempo la Parola che non passa. Perché questo è il nostro compito primo ed essenziale.

In questa sala solenne, dove oggi abbiamo il privilegio di riceverla, Signor Presidente, tre settimane fa abbiamo avuto l'onore di accogliere i rappresentanti degli immigrati: gli uomini dalla pelle nera, quelli che sono in Italia ciò che i nostri padri e le nostre madri sono stati in America, in Francia, in Germania.

E se in coscienza dovessimo ritenere che le leggi che il Parlamento prepara per questi uomini non dovessero essere leggi giuste, siamo pronti a soffrire lealmente a motivo di queste leggi in nome di leggi più alte, come ebbe a dire Martin Luther King.

Perché dalla fede nascono le opere, e le opere dei figli di Dio devono somigliare alle opere del Padre, nello Spirito di quel Gesù di Nazareth che per noi è il Cristo, per altri è un profeta, per tutti una sfida.

Signor Presidente, noi la conosciamo, oltre che come persona impegnata nella suprema magistratura della Repubblica, anche come credente. Come Presidente lei non ha bisogno della nostra investitura: ha già quella del popolo italiano. Ma è come

credente che vorremmo darle il nostro saluto – così come lei lo diede a noi due anni fa dal seggio di Presidente del Senato – e il nostro augurio: che il Signore custodisca la Sua anima durante tutto questo settennio, la mantenga nell'integrità e Le dia la Sapienza che viene dall'alto.

Laicità

Prima di cominciare vorrei salutarvi a nome degli evangelici napoletani che sono presenti questa sera, e a nome della Federazione delle chiese evangeliche in Italia che da tempo è impegnata nel dialogo con le Comunità di base.

E vengo al nostro tema: la *tentazione costantiniana.* Non v'è dubbio che essa sia assai forte: oggi in Italia (e in buona parte del mondo) le chiese cristiane hanno la possibilità di porsi come protagoniste dello sviluppo sociale e politico. Il motivo, per noi, gente di sinistra, è doloroso ma chiaro: è andato in crisi il socialismo, che nelle sue varie forme è stato il protagonista del nostro secolo: in questo clima di crisi, si riapre uno spazio per le più antiche (e radicate) forze spirituali. Anche perché la crisi del socialismo non è semplicemente economica e politica: a mio avviso, si tratta di una *crisi spirituale.*

Il marxismo della Terza Internazionale è stato sicuramente il protagonista del nostro secolo, e talvolta lo è stato con un filo di superbia: l'«uomo nuovo» ha trattato con sufficienza i credenti, anzi a dire il vero li ha emarginati, esiliati, fucilati (e non solo al tempo dello zio Giuseppe): l'«uomo nuovo» riteneva di avere operato una svolta definitiva nella storia, e perciò si permetteva dei lussi come nessuno si era permesso nel passato: in particola-

(Indirizzo rivolto al Convegno nazionale delle Comunità cristiane di base [Napoli, 29 aprile 1989] e pubblicato in *Donne e uomini per una terra di speranza*, Napoli 1990)

re, il lusso di mentire. Ma «la menzogna uccide l'anima», come dicevano i valdesi del Medioevo, e la menzogna ha quasi ucciso il socialismo, o almeno ne ha messo la vita in grave pericolo. Non ritengo tuttavia che il socialismo sia finito, come molti oggi amano dire: il socialismo è, semplicemente, *in crisi*, come lo era la società borghese alla fine della prima guerra mondiale[1]. E la parola «crisi», come voi sapete, nel greco del Nuovo Testamento indica il *giudizio di Dio.*

Il socialismo è oggi sotto il giudizio di Dio: e chi potrebbe pensare che una qualsiasi realtà umana possa sfuggire a questo giudizio? E i profeti ci hanno insegnato che questo giudizio è spesso duro: «guai a te Assiria, verga della mia ira» (Isaia 10:5-15).

Tuttavia noi cadremmo in grave peccato se approfittassimo di questa crisi per tentare una operazione di «rivincita cristiana» (qualcuno a dire il vero, sulla riva destra del Tevere, la sta tentando): riusciremmo solo a costruire un immenso ghetto cristiano di maggioranza, sicuramente ecumenico, ma altrettanto sicuramente costantiniano.

Se vogliamo evitare questa tentazione, dobbiamo accettare a cuore aperto quella grande conquista moderna che è la *laicità*[2]: noi cristiani non possiamo dimenticare che la tolleranza, il pluralismo, la laicità sono nate come risposta degli intellettuali razionalisti[3] alla vergogna delle guerre di religione. Ora, anche se le guerre ideologiche del nostro secolo hanno prodotto dieci volte più morti (e menzogne) che le guerre di religione, non ci è lecito porre una «candidatura cristiana» alla guida del mondo e mettere in dubbio le conquiste della laicità. Vorrei fare qualche esempio di «conquiste laiche» che ci devono far riflettere: nel 1975 è stato emanato in Italia il «nuovo diritto di famiglia», alla cui elaborazione hanno collaborato molte persone che non sono credenti: quando l'ho confrontato con la mia liturgia matrimoniale di allora, ho dovuto rendermi conto che essa era *moralmente* superata dalle nuove leggi[4]: la cosa non mi ha disturbato neanche un po', dato che non penso che la chiesa sia «madre e maestra», ma mi ha indotto a una maggiore umiltà.

Prendiamo un altro esempio, questa volta in negativo: un buon progetto di legge sulla *violenza sessuale* è stato snaturato in Parlamento, e proprio da persone che si dichiarano cristiane: uno scandalo.

Ancora un altro esempio, che è anche un problema e un

compito: la *scuola pubblica* costituisce una conquista irreversibile per uno Stato pluralista come il nostro. E invece è in corso un duplice attacco contro la scuola pubblica: da una parte fioriscono scuole private animate da un duro spirito imprenditoriale, dall'altra si cerca di finanziare (contro lo spirito della Costituzione) le scuole confessionali. Ora, io so bene che la scuola pubblica funziona male (a differenza dei ministeri, delle ferrovie, poste, telefoni che funzionano benissimo), ma non voglio una soluzione che sia peggiore del male: la scuola pubblica può e deve essere risanata, non può essere trattata come un'azienda decotta dell'IRI o dell'EFIM: non può essere privatizzata, deve restare pubblica: *laica*, nel senso aperto e pluralista della parola.

E veniamo al nodo che scotta più di tutti: i *Patti Lateranensi* e i loro «aggiornamenti». Malgrado le apparenze, io penso che stiamo vivendo all'inizio del tramonto del concordato. Certo, l'istituzione vaticana gode in Italia di un potenza inaudita[5]: tuttavia questa potenza raggiunge sempre di meno le coscienze (e in particolare le coscienze cristiane); e le presenze più significative cominciano a dissociarsi dal potere «cristiano». Avremo comunque un'occasione di verifica l'anno prossimo, quando i contribuenti italiani dovranno decidere a chi va l'otto per mille delle loro tasse: in Spagna, solo il 35% dei cittadini ha indicato la chiesa cattolica; in Italia questa percentuale sarà probabilmente più alta, ma non credo che raggiungerà quel 90% che è stato tanto vantato per la «scelta di avvalersi» dell'insegnamento religioso. Se questa previsione si dovesse avverare, significherà che è finita l'epoca del monopolio vaticano sulle coscienze, e che un sano pluralismo si è impiantato saldamente nel cuore della democrazia italiana: e se vince il pluralismo, perde il concordato.

Personalmente non mi faccio illusioni sulla possibilità di abolire il concordato in tempi brevi, ma ritengo che si sia ormai messo in moto un processo inarrestabile che condurrà al suo superamento.

Per superare il sistema concordatario bisogna tra l'altro riconoscere allo Stato la sua piena dignità, come ha fatto San Paolo nel cap. 13 della lettera ai Romani. So bene che nell'Italia di oggi alcuni problemi vengono affrontati quasi solo dai credenti (penso ad esempio ai molti sacerdoti e ai pochissimi atei impegnati sul fronte della droga): senza alcun dubbio, il volontariato

cristiano è una grande pagina nella storia spirituale della nostra generazione. Tuttavia alcuni tragici problemi della nostra società possono essere risolti solo da uno Stato che sia riconosciuto e rispettato nella pienezza della sua dignità (quella di Romani 13, appunto): penso alla camorra che soffoca la nostra bella Campania, penso alla mafia, alla 'ndrangheta. Il problema della camorra non può essere risolto dalle coscienze individuali, né dalle comunità cristiane: ci vuole la «spada» (Romani 13:4) di uno stato riqualificato e riconosciuto, ci vogliono magistrati e forze dell'ordine, carceri umane e politici consacrati al loro compito. Né sarà lo sbarco della FIAT a Pomigliano d'Arco a risolvere il problema: io sono anzi un po' preoccupato del fatto che nell'Italia di oggi il Mezzogiorno viene considerato quasi come un grosso residuato di altri tempi che si spera di frantumare e assimilare gradualmente al resto dell'Italia: una sorta di residuo biodegradabile da riciclare. Eh no: bisogna fare nel Mezzogiorno ciò che Roosevelt fece nella valle del Tennessee cinquant'anni fa: lanciare efficaci interventi statali, sul piano delle strutture come su quello delle sovrastrutture. Per il momento, temo proprio che si debba cominciare dalle sovrastrutture: mobilitare la coscienza del Paese intorno alla parte sana della magistratura e della polizia, fermare la mafia, la camorra e la 'ndrangheta, e sconfiggerle senza pietà. Bisogna ripetere nel Paese quello che accadde durante gli anni di piombo: mentre qualche stolto proponeva lo slogan «né con lo Stato né con le Brigate Rosse», molti uomini seri seppero rischiare la vita (ve li ricordate Guido Rossa e Alessandrini?), alcune organizzazioni (il PCI, la CGIL) misero a repentaglio la propria «credibilità a sinistra» e dettero priorità allo smascheramento prima, alla sconfitta poi, di quel triste fenomeno morale e culturale che fu il terrorismo «rosso»: eppure sarebbe stato così facile dire che, dopo tutto, i fascisti ammazzavano più gente (Bologna!): affermazione statisticamente esatta, ma politicamente ingenua, perché lo sviluppo del terrorismo «rosso» (e del corteo di stoltezze teoriche che lo accompagnava) era l'unica «chance» nelle mani di chi preparava una svolta autoritaria nel Paese.

Così oggi, bisogna avere il coraggio di dire che il primo problema del Sud non è economico (anche se la mafia ha un immenso potere finanziario), ma è politico e morale: bisogna anzitutto mandare (o tenere) in galera i boss mafiosi, smascherare i

politici «cristiani» che li sostengono, anche se questi «cristiani» dovessero trovarsi in «altissimo loco»; bisogna costringere i vescovi a fare nomi e cognomi, non solo a firmare dei documenti edificanti. Dopo tutto, il potere nel Sud è largamente un «potere cattolico»: o dobbiamo pensare che l'abbiano creato Guido Dorso e Michele Pantaleone?

Nel Sud, rinunciare alla tentazione costantiniana significa dire che la presenza politica dei cattolici è naufragata in un mare di corruzione, rinunciare a talune scorciatoie «marxiste» e puntare «laicamente» sui problemi più urgenti: la mafia e la camorra, appunto. Bisogna lanciare una campagna di disintossicazione e di risanamento, sostenere magistrati, giornalisti e poliziotti, incoraggiare la professionalità. Si tratta di applicare al Mezzogiorno di oggi un vecchio slogan creato durante il fascismo da altissimi intellettuali che non erano cristiani, ma che ebbero con loro tanti credenti: «*Giustizia e libertà*». Dobbiamo riprenderla, quella bandiera, ammettere era più valida di tante altre (per esempio, più che «cristiani per il socialismo»), dire che in nome di quella bandiera si sono fatte le cose migliori in Italia, dal '43 ad oggi: è una bandiera «laica», ricca di eticità e povera di ideologia; dobbiamo impugnarla, e nel suo nome lottare.

Poi, quando noi — o i nostri figli — avranno vinto, verrà fuori qualcuno a dire che «abbiamo fatto il gioco del sistema». Pazienza: come si dice in genovese (il dialetto di Guido Rossa): *ghèmo già deto*, abbiamo già dato[6]: siamo abituati a resistere, talvolta in solitudine; ma riteniamo che ne valga la pena.

[1] È stata la genialità ispirata di Karl Barth a denunciare con grande chiarezza questa crisi spirituale nel suo commento alla «Lettera ai Romani» (1919).

[2] Che distinguo nettamente dal laicismo, che nel nostro secolo è stato spesso repressivo, non di rado persecutorio, sempre emarginante.

[3] Non necessariamente increduli: Voltaire ha delle belle parole su Dio come creatore.

[4] Penso in particolare alla parità fra i coniugi.

[5] Come evangelico e come uomo di sinistra sono rimasto allibito quando ho letto in prima pagina dell'«Unità» un vero e proprio «elogium papae» firmato da Marramao, e quando ho visto un giornalista di «Repubblica» individuare, sempre nel papa, la causa della crisi del mondo sovietico.

[6] Alludo alla secolare esperienza della mia chiesa, che le Comunità di base, a mio avviso, vedono troppo in funzione del rinnovamento cattolico e troppo poco nel suo carattere specifico di spiritualità cristiana vissuta «laicamente» in un contesto democratico.

Veritas semper vincit

Una ventina di anni fa, durante uno dei miei viaggi in Germania orientale, fui dolorosamente colpito da un atlante storico in uso in quelle scuole medie: l'atlante – cartograficamente pregevole – era diviso esattamente in due parti: «dalla preistoria fino alla Grande Rivoluzione d'Ottobre» e «dalla grande Rivoluzione d'Ottobre sino ad oggi». Sembrava di leggere «Cristo e il tempo» di Oscar Cullmann: soltanto, al posto di Gesù c'era Lenin (e un pochino anche Stalin). Mi trovavo messo brutalmente di fronte al tipo di ideologia semplificatoria e deformante che veniva imposta a tutta una generazione di post-cristiani, da Magdeburgo a Vladivostok (per tacere di Shangai): la storia aveva una fase di preparazione, un *kairòs* centrale, e poi una serie di adempimenti necessari, sulla via dell'adempimento finale: la società comunista. Tutto ciò che poteva essere piegato a questo schema, veniva inserito, tutto il resto veniva espunto o demonizzato («imperialismo», «controrivoluzione»).

I cittadini della Repubblica democratica tedesca rispondevano in un solo modo a questa pressione ideologica, schiacciante come i cingoli dei carri armati che percorrevano incessantemente le autostrade della «nuova Germania»: rinchiudendosi nel privato. Le finestre illuminate già alle cinque del pomeriggio denunciavano la presenza della più tenace, temibile delle

(Pubblicato sul n. 2/1990 di «Confronti»).

opposizioni: la resistenza delle coscienze. La malinconia che quella sera velò il mio animo di evangelico «marxista» non era però fondata: la resistenza delle coscienze era più profonda, più radicata, più creativa di quanto io non potessi pensare, non solo in Germania ma anche in Cecoslovacchia, Ungheria, Romania e Polonia.

I quarant'anni di occupazione sovietica, odiosi e pesanti, avevano infatti spazzato via gli enormi residui di Ancien Régime che soffocavano quei paesi (con l'eccezione della Cecoslovacchia) e che avevano costituito la base di massa dei suoi fascismi: perché i luterani di Prussia, i cattolici di Slovacchia e Polonia, i riformati d'Ungheria, gli ortodossi di Romania avevano fatto buon viso al cattivo gioco dei dittatori, da Adolfo Hitler a monsignor Tiso, dal «riformato» ammiraglio Horty fino al «protestante» Pilsudski, e fino al Conducator Antonescu.

Questa pesante «critica delle armi» sovietica aveva avuto un duplice effetto: in Germania orientale (a differenza della Repubblica federale di Germania) il regime aveva custodito una «memoria antifascista» e la chiesa aveva compiuto una dolorosa autocritica per le sue compromissioni negli anni Trenta; negli altri Paesi, l'odioso conformismo staliniano e brezhneviano metteva paradossalmente in luce il contributo degli evangelici al Risorgimento ottocentesco di quelle nazioni, e alla creazione di una democrazia socialmente responsabile.

Forse val la pena di rievocare questo contributo: i due eroi della libertà ungherese (Kossuth e il poeta Petöfi) erano ambedue dei calvinisti dichiarati (Kossuth morì in esilio quale membro della chiesa valdese di Torino); in Cecoslovacchia poi, la causa della giustizia e della libertà si identificava con la causa della Riforma: dal rogo di Hus (1414) e di Girolamo da Praga alle campagne rivoluzionarie di Jan Ziska e di Procopio il Grande, al magistero di Jan Amos Comenius, famoso come pedagogista ma da noi non abbastanza noto come teologo evangelico di profonda fede; e, nell'ultimo secolo, il magistero di Palacki, rifondatore della cultura nazionale cèca e la leadership prestigiosa di Jan Masaryk, padre della patria e presidente della repubblica negli anni '20 e '30; fino a giungere – mi sia concesso rilevarlo – a quel Jan Palach il cui gesto profetico esprimeva nel linguaggio «laico»[1] delle proteste del nostro secolo una tenace volontà di sopravvivenza e di vittoria. «Veritas semper vincit»,

aveva detto Hus prima di salire sul rogo apprestatogli da un Concilio «ecumenico»; «la verità vince sempre» ha detto — senza parole — il rogo volontario di Palach acceso per illuminare gli orrori e le menzogne del «socialismo reale».

E la verità ha vinto, o almeno non si è lasciata coartare dal potere e dalla sua orrida maschera ideologica. In questi casi, è d'uso rendere omaggio ai precursori; mi sia concesso di citarne uno solo: Karl Barth, lo svizzero, il socialdemocratico, il dogmatico Karl Barth. Ho qui tra le mani la sua «Lettera a un pastore della Repubblica democratica tedesca»[2]. Fa bene al cuore rileggerla: aveva capito l'essenziale, aveva saputo esortare i suoi fratelli dell'est a non disperare — e a non disprezzare —, a puntare sui tempi lunghi, ad aver fiducia nell'«Eterno che non sonnecchia», come dice il Salmo 121.

Come mai i teologi più cristocentrici sono anche, in politica, i più vicini alla realtà? Che avesse ragione Colui che ha detto «Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte le altre cose vi saranno date in sovrappiù»? Tutte le altre cose: anche la democrazia, anche quel socialismo che ora dovremo pur cercare di ricostruire su di un nuovo fondamento.

[1] In realtà, come è noto, i roghi volontari di protesta provengono dalla tradizione buddhista del Vietnam e si sono diffusi soprattutto negli anni '60 come protesta contro il regime del cattolico Diem spalleggiato dall'esercito americano.
[2] *Brief an einem Pfarrer in der DDR*, Zürich 1958, trad. it., Brescia 1964.

Ricostruire la pace

Abbiamo intitolato questo programma: «*costruiamo la pace*». Forse era meglio intitolarlo: «*ricostruiamo la pace*»; il primo titolo risale infatti agli anni '80, quando, posti di fronte alla «escalation» degli armamenti da parte di Unione Sovietica e Stati Uniti, abbiamo ritenuto che una grande mobilitazione delle coscienze potesse disinnescare quel diabolico meccanismo di morte e creare le premesse per un dialogo tra i popoli, al di là dei diversi sistemi politici e perfino degli interessi di potenza; potesse impedire la guerra e, appunto, *costruire la pace.*

Ma ora la guerra è scoppiata, e non dove ce l'aspettavamo: non nel cuore del mondo «sviluppato», ma tra quelle masse marginali e disprezzate che talvolta affidano a spietati dittatori la realizzazione dei loro sogni di rivincita e di riscatto. In questa situazione c'è una parte dell'Occidente la quale ritiene che queste masse – e i loro crudeli condottieri – possano essere richiamate alla ragione da un uso implacabile della nostra superiore capacità tecnologica: come nell'Ottocento, quando si mandavano le cannoniere nel Mar della Cina a difendere l'ordine (e il commercio dell'oppio).

Questa è una posizione spiritualmente e moralmente inaccettabile, perché dimentica le nostre pesanti responsabilità nel

(Intervento trasmesso dalla rubrica televisiva «Protestantesimo» il 27 gennaio 1991 durante un dibattito sulla guerra del Golfo).

disordine di quelle nazioni; per non andare tanto lontano, non ci è lecito dimenticare le responsabilità dell'imperialismo italiano: la campagna di Libia (1911), la spietata repressione di quei movimenti di indipendenza, l'impiccagione dell'eroe dell'indipendenza libica. Chi di noi ne ricorda il nome? Si chiamava Omar Al Mukhtar, ma nei libri di testo dei nostri figli è ben difficile trovarlo.

Certo, non siamo soli: è tutto l'Occidente che, per quasi due secoli, ha esercitato sul mondo arabo una spietata egemonia; e la trasfigurazione ideale di ambigui eroi come Lawrence d'Arabia non ha fatto che contribuire a gettar fumo negli occhi, a nascondere la vera natura di questa egemonia, che con la scoperta del petrolio si sostanziava di corposi interessi economici. E quando l'Europa fascista ha consumato la tragedia dell'Olocausto, la legittima aspirazione a un focolare storico-culturale per il popolo ebraico[1] si è fatalmente trasformata nell'esigenza di uno *Stato ebraico*, sempre più forte perché sempre più minacciato e sempre più minacciato perché sempre più forte: e a molti di noi è parso normale che gli arabi di Palestina si facessero da parte per risolvere un problema che la nostra ferocia aveva creato qui, nel cuore dell'Europa: il diritto alla vita del popolo ebraico.

Questi dati di fatto sono, credo, indubitabili, e conducono a una conclusione obbligata: noi non riusciremo a ricostruire la pace se non passeremo prima attraverso un severo esame di coscienza, quello che in chiesa si chiama «confessione di peccato». Il riconoscimento delle nostre responsabilità storiche non assolve la ferocia del duce iracheno né di quanti vorranno imitarlo o aiutarlo, ma ci ricorda che noi non possiamo erigerci a suoi giudici o giustizieri: non possiamo giudicare (Matteo 7:1-5), perché noi stessi siamo sotto giudizio.

Che cosa significa questo, in pratica? Significa che possiamo e dobbiamo spendere tutta la nostra energia, impegnare la nostra fede e la nostra preghiera perché questa guerra sia limitata nello spazio e nel tempo. Perché non si estenda ad altri paesi e si interrompa nel breve termine; si può avere un armistizio, si può riprendere un dialogo, si possono mobilitare per la pace e la giustizia le enormi risorse che ora si spendono per la guerra.

Si può pensare fin da ora a ricostruire: non semplicemente tornare allo status quo da cui è nato tutto questo dolore, ma costruire in modo nuovo.

La guerra non risolve nessun problema, anzi aggrava quelli esistenti e ne crea dei nuovi: invece uno spirito pacifico pieno di vigilanza e d'immaginazione può costruire delle cose nuove. L'apostolo Paolo dice: «Non essere vinto dal male, ma vinci il male col bene» (Rom. 12: 21).

Fare la guerra significa essere vinti dal male, anche se si dovesse risultare vincitori sul campo di battaglia. «Vincere il male col bene» significa invece fare subito l'armistizio, garantire a Israele il suo futuro, dare un sostegno universale alla speranza dei palestinesi, lavorare infaticabilmente per il ristabilimento dei diritti umani e politici nel Kuwait. Ma significa soprattutto adottare un atteggiamento di ascolto e di dialogo verso le immense masse islamiche che credono in Dio — non in Allah, come diciamo, con inconscio razzismo culturale[2] —, che credono in Dio come noi e lo pregano più di noi, anche se, come Israele, non riconoscono quel Cristo che noi confessiamo a parole e rinneghiamo nei fatti; significa cercare il loro perdono per due secoli di soprusi, significa assisterli nel loro difficoltoso e contraddittorio inserimento nel mondo della democrazia moderna.

Infine «vincere il male col bene» significa sapere che Dio non ci ha abbandonati e che ci attende, al di là dei sanguinosi campi di battaglia che noi abbiamo creato — e spesso celebrato anche in questi giorni, — e che laggiù — cioè domani — egli ci attende col suo vero volto di Dio di grazia, di perdono e di riconciliazione: il suo volto di Principe della Pace.

[1] Alludo alla posizione di Martin Buber, che ha sempre puntato su una presenza ebraica in Palestina e sulla riconciliazione con gli arabi.

[2] Allah in arabo come El in ebraico, significa semplicemente «Dio».

Un commento

di Mario Miegge

A distanza di pochi mesi sono stati pubblicati, nell'area della FCEI, due libri che hanno molte affinità nell'impianto, negli intendimenti e persino nei titoli. Entrambi menzionano esplicitamente il «socialismo»: il primo («Per un socialismo cristiano» di Sergio Aquilante, Claudiana, Torino 1991) ne propone subito una qualificazione cristiana, il secondo (di Giorgio Bouchard) configura un rapporto tra il socialismo e lo «spirito protestante», che non è sicuramente inteso come un semplice confronto ma piuttosto come una necessaria convergenza. Questi due titoli mi lasciano un poco perplesso ma hanno anche un aspetto molto apprezzabile di non conformismo. Nel momento presente infatti vi sono parole e concetti che vengono considerati impronunciabili o comunque se ne parla il meno possibile, anche all'interno di organizzazioni che da quei nomi traggono ancora la loro identità sul piano anagrafico. D'altra parte, come risulta subito evidente ai lettori, questi due libri non sollecitano l'adesione a quelle organizzazioni ma intendono proporre riflessioni assai più estese nei loro riferimenti temporali e spaziali.

La mancanza di conformismo sta anche nel fatto che i due autori ripropongono testi e documenti, da loro prodotti e pubblicati anni addietro, nei quali è del tutto esplicita la partecipazione a movimenti di idee politiche e ad iniziative di azione sociale qualificabili «di sinistra». Oggi avviene spesso che i militanti e attori di quei movimenti, se non rinnegano il loro passato, hanno comunque tendenza a ignorare ciò che scrivevano al-

lora o per lo meno a non metterlo in rapporto con quello che dicono e scrivono adesso. Sergio Aquilante e Giorgio Bouchard hanno scelto invece di tenere insieme diversi momenti della loro storia personale. Mentre ripercorrono i problemi e dichiarano senza infingimenti i propri mutamenti di opinione, essi si espongono anche al rischio di una lettura attraverso il tempo, che potrebbe essere impietosa in due sensi opposti: infatti può accadere che alcuni scritti più antichi appaiano «datati» oppure, al contrario, che quelli odierni appaiano meno convincenti dei primi.

Personalmente, poi, io sono un lettore scarsamente imparziale per il fatto stesso che, nel loro tracciato di memoria, sia Aquilante sia Bouchard mi hanno più di una volta messo in campo, con delle connotazioni non sempre identiche ma sempre ugualmente amichevoli. Sono perciò riconoscente dell'occasione che mi vien data di aggiungere ancora qualche parola al libro di Giorgio Bouchard. Le mie opinioni valgono come quelle di chiunque altro ma vogliono prima di tutto affermare che la vera amicizia si manifesta nella sincerità e nella esplicitazione degli eventuali dissensi. Per la loro collocazione, queste pagine si riferiscono ovviamente soprattutto al testo di Giorgio Bouchard. Ma Sergio Aquilante sarà l'altro interlocutore più prossimo riguardo ai problemi suggeriti dai due titoli.

1. Ricerche e «figure»

Il libro di Bouchard è composto interamente di discorsi rivolti, nel corso di molti anni, a un pubblico ben determinato, a gruppi di persone già unite da una comune qualificazione ecclesiastica o per lo meno culturale. L'iniziale finalità degli interventi era il chiarimento di scelte possibili, di orientamenti di azione. Il loro carattere di «ricerca» consiste in questo: la direzione da seguire non è di per sé evidente e l'autore sa di muoversi su strade ancora scarsamente percorse, come potevano essere quelle che, a partire dagli anni '60, valicavano i confini secolari tra le Chiese cristiane e un mondo che era cresciuto fuori di esse e sovente contro di esse e che veniva allora chiamato «movimento operaio».

Qui vale la pena di ricordare ciò che nel testo non emerge

sempre in modo esplicito: per Giorgio Bouchard e per quelli che sono vissuti e hanno operato con lui negli anni '60 e '70, quelle strade oltre i confini non erano dei semplici itinerari della mente ma innanzi tutto iniziative e percorsi di pratica quotidiana: fondazione e faticosa gestione di una scuola (la «Lombardini» di Cinisello) e di una «comune», totalmente interagenti l'una con l'altra. Se la prima era fortemente innovativa, nei suoi utenti (proletari e immigrati nella desolata cintura milanese) come nei suoi indirizzi formativi e nei suoi programmi didattici, la seconda era l'indispensabile base di supporto e di organizzazione di quel lavoro: e non avrebbe potuto esserlo se non fosse stata anch'essa una poderosa innovazione del modo di vivere, non più racchiuso nelle strutture tradizionali della famiglia borghese.

Ma ritorniamo alle «direttive cristiane» che sono oggetto della ricerca. La loro peculiarità sta nel fatto che Bouchard ha sempre avuto predilezione per il discorso storico-narrativo (e sicuramente dovevano essere ben ricche di interesse, per i suoi ascoltatori e anche per lui, le lezioni che svolgeva nella scuola di Cinisello). Egli dunque affida l'autorità del ragionamento, più che alla enunciazione dei «princìpi», alle figure che vengono delineate e prese come testimoni, non solo della verità ma anche dell'errore. Questo procedimento corre il rischio di schematizzare eccessivamente la vicenda storica, trasfigurandola in storia dell'Idea (tornerò poi al riferimento hegeliano, spesso presente negli scritti più recenti di Bouchard). Ma va detto anche che la rappresentazione schematica corrisponde ad una ricerca di chiarezza e di consenso che non è né «dottrinale» né autoritaria: essa infatti non organizza le figure storiche per dicotomie ma piuttosto per triadi compresenti (si vedano in particolare, a questo proposito, i due primi testi: «La parabola dello spirito puritano», del 1966 e «Fede biblica e responsabilità politica», del 1968).

Se dunque la storia del protestantesimo fornisce a Bouchard la maggior parte delle sue figure orientative, il fatto che esse siano sempre almeno tre (per es. riguardo alla scelta politica: luteranesimo, calvinismo e anabattismo) consente di evitare i dilemmi e le risoluzioni proprie delle dialettiche semplificate, le quali esigono che «l'uno diventi due» (come voleva il Presidente Mao, che ragionava prevalentemente in base allo schema

strategico «i nostri nemici e noi») o al contrario che «il due diventi uno» (come vogliono di solito la Chiesa cattolica e in particolare il suo attuale pontefice, che ragiona in base allo schema paternalistico del «gran ritorno» di tutti i figlioli prodighi).

Mi sembra che questo procedimento esprima assai bene l'atteggiamento del protestantesimo riguardo ai suoi compiti: il pluralismo non è una questione di tollerante confronto tra «noi» e gli «altri» ma è innanzi tutto un ineliminabile dato interno. Questo «principio» vale in sede ermeneutica (nelle possibili letture della Bibbia) come in sede etica. Non esime sicuramente dalle scelte, che ad un certo momento dovranno scartare almeno due altre posizioni; ma le rende relative e sempre ridiscutibili: ciò che è stato scartato a quel momento non può essere completamente invalidato. Sul piano etico-politico preferiamo stare dalla parte di Zwingli e di Calvino, ma Lutero continua a interrogarci e le «ragioni» degli anabattisti mettono ancora in questione le nostre sicurezze riformate riguardo alla somma dignità vocazionale del Magistrato.

Ho l'impressione che questo procedimento storico-figurativo registri tuttavia, nella scrittura di Bouchard, un sensibile cambiamento. Nei saggi degli anni '60 e '70 le figure erano numericamente limitate, avevano contorni netti e si componevano in un insieme, di equilibrio per così dire classico. Negli ultimi («Il secolo delle rivoluzioni», del 1986, e «Per un socialismo post-marxista», del 1990) il lettore ha piuttosto l'impressione di trovarsi di fronte ai quadri fiamminghi della fine del secolo XVI o a quelli olandesi del secolo seguente, che illustrano le feste popolari, dove le figure umane (e anche animali) si moltiplicano e si addensano su di una scena che è pur sempre oggetto di attenta costruzione ma rimane un poco sommersa da quelle innumerevoli presenze.

Il cambiamento non è privo di significato: può voler dire che, al momento in cui Bouchard si misura con la vicenda tragica della Terza Internazionale e con la crisi del socialismo, i lineamenti del quadro storico si confondono inevitabilmente, e i «testimoni» non sono più affatto organizzabili negli schemi triadici del pluralismo protestante. Ma, nel gran convito (pp. 134-137), dove si porrà a sedere Carl Gustav Jung, in mezzo a tutti quei socialisti (come il suo compatriota Karl Barth) e agli ancor più numerosi ebrei, i quali non gli piacevano molto né gli uni né gli

altri? Lo si potrà mettere al riparo tra gli scrittori russo-ortodossi ma è inevitabile che, prima o poi, scoppi qualche grossa rissa tra gli invitati.

2. Hegel e la metafora della marcia

Per entrare maggiormente nel merito, mi riferirò innanzi tutto a uno di quei commensali, che mi preoccupa per il posto eccessivo che incomincia ad occupare anche nel mio lavoro quotidiano di insegnante.

Può apparire a prima vista sconcertante che, al momento in cui dichiara la necessità di «spezzare la metafisica marxista» e la «illusione razionalistica del progresso» (pp. 122-23). Giorgio Bouchard proponga non soltanto di ricuperare la cultura storicistica ma anche di «risalire da Marx a Hegel, che ne è largamente la matrice» (p. 134).

Il richiamo allo «storicismo» è chiaramente giustificato dalla diffidenza nei confronti delle tendenze pragmatistiche che si fanno avanti oggi, nella crisi del socialismo: Bouchard non esita a qualificarle come «filosofia dei vincitori» (pp. 29 e 135) e ne riconosce la congruenza con le vedute e le ricette del neo-liberalismo, per il quale «l'unico vero problema è la modernizzazione» (p. 122). Ma, come i progetti neo-liberali non sono in grado di risolvere i problemi del «terzo mondo esterno ed interno» e si fondano sulla crescita della disuguaglianza (ivi), allo stesso modo il pragmatismo anglosassone, se da una parte esprime un forte senso dell'eticità pubblica e corrisponde a una pratica democratica, d'altra parte attesta «una sostanziale rassegnazione al permanere delle disuguaglianze sociali» (p. 29).

Ma, da questo punto di vista, non basterebbe allora opporre al pragmatismo neo-liberale un «socialismo etico», che mantiene in primo piano le esigenze della eguaglianza e della giustizia (cioè per l'appunto i princìpi della tradizione socialista che Bouchard rivendica con fermezza)? Perché allora reintrodurre lo storicismo e, quel che più conta, la figura invadente di Hegel? Infatti lo storicismo che, fortunatamente, mantiene ancora la sua presenza nelle aule partenopee (in particolare nell'insegnamento e negli scritti di Fulvio Tessitore) è proprio quello che coltiva delle radici non hegeliane (Humboldt e Droysen) e pre-

ferisce riferirsi a Ernst Troeltsch piuttosto che a Benedetto Croce.

Il richiamo a Hegel può avere diverse motivazioni, interessanti per lo meno come sintomi del nostro attuale disagio.

Innanzi tutto troviamo il respiro di sollievo di fronte alla caduta del materialismo. Nella lunga intervista che apre il libro, Bouchard si concede «una battuta che vorrebbe rendere giustizia a Hegel di fronte a Marx: la storia si è rimessa finalmente sulla testa! Non si vive né si muore solo per il pane, si vive e si muore per la ricerca di un significato» (p. 27).

La malaugurata metafora del «rovesciamento della dialettica hegeliana» meriterebbe di essere più lungamente analizzata. Era sicuramente fazioso e sbagliato catalogare la filosofia di Hegel come un «idealismo» che toglie alla storia i suoi «piedi». Se infatti per Hegel l'unica storia di cui si può e si deve parlare è quella della libertà, il suo cammino coincide con il lavoro della civilizzazione, che è altrettanto corporeo quanto mentale.

Come si capirebbe, altrimenti, che nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel tratti ampiamente del «mondo orientale», che dal punto di vista etico-politico è semplicemente l'antitesi dispotica della libertà? Ma la libertà, per Hegel, non è soltanto ciò che viene progressivamente conquistato sul piano del diritto privato e pubblico e finalmente definito dalle costituzioni liberal-borghesi. Essa è anche, e in primo luogo, la lotta per l'insediamento e la conservazione dei gruppi umani in una «natura» per niente paradisiaca. I grandi Stati dell'Antico Oriente (dalla valle del Nilo a quella del Fiume Giallo) hanno impiantato, con la mobilitazione del lavoro umano, la prima base della civiltà. Alla continua rielaborazione di quella base si rivolgono, nei successivi «mondi» sicuramente più articolati e più liberi, l'opera e l'industria degli «individui conservatori» (un brutto modo di tradurre il verbo «erhalten», che significa «sostenere» e «mantenere» e non ha alcuna connotazione politica). Questi possono realizzare la loro concreta libertà nella attività professionale, quando essa, a partire dalla Riforma, diventa oggetto di scelta e di autonoma formazione (come Hegel sottolinea sia nella *Filosofia del diritto* sia nelle *Lezioni di filosofia della storia*).

Ma, per un altro aspetto, è pur vero che la Storia di Hegel «cammina sulla testa», per la pretesa (di natura teologica) che in essa si riveli l'unità «del razionale e del reale». Ma, da questo

punto di vista, Marx non ha capovolto proprio nulla. Tant'è vero che, rimessa sui piedi, la storia dovrebbe ancor meglio «marciare». È per l'appunto questa immagine della marcia (che Bouchard ha ben reperito nei canti delle due rivoluzioni, pp. 115 e 119) che crea problema a noi oggi, quando il cammino sembra essersi invertito. I proletari di tutto il mondo non si sono uniti e, se risorgono invece gli «spiriti dei popoli», i loro conflitti non delineano una storia della libertà ma piuttosto il ritorno al «bellum omnium contra omnes». Per parte sua l'economia capitalistica continua sicuramente ad «andare avanti», verso l'abisso della autodistruzione della specie umana.

Insomma: se il marxismo, in quella marcia storica, è «tombé par terre», si potrebbe dire, con Gavroche, che «la faute est à Voltaire» (in questo caso Hegel). Qui dunque ritorna la domanda posta inizialmente. Come si può ancora far riferimento a Hegel quando è caduta la «metafisica marxista», il cui nucleo centrale non è tanto il preteso rovesciamento di Hegel in senso «materialistico» quanto piuttosto il non-rovesciamento di quel presupposto «teologico» e della sua articolazione cosmico-storica? Ma ciò che attrae Bouchard è per l'appunto la persistenza e la serietà dell'interesse teologico in Hegel, l'esplicito e ineliminabile riferimento al simbolo trinitario (p. 133), ciò che piaceva anche a Karl Barth. Ritorneremo dunque alle posizioni della «destra hegeliana»? Questa strada è sicuramente impercorribile alla fine del secolo XX. E allora, ancora una volta, perché parlare di Hegel?

Il testo di Bouchard non dà elementi espliciti di risposta ma vorrei interpretarlo (a rischio di forzarlo), in due direzioni.

La prima è questa: malgrado la sua inaccettabile pretesa di identificare la Storia universale con il Giudizio universale (p. 134), il procedimento di Hegel è quello di reperire un «senso» nella storia, leggendola come «storia della libertà». Da questo punto di vista si può benissimo rinunciare al sistema di Hegel e alla sua «theologia gloriae» senza per questo cancellare le «figure» che egli ha costruito, e che sono sicuramente più numerose, più ricche e multiformi di quelle del materialismo storico. Anzi, proprio il tentativo (non più sistematico) di rileggere il passato in termini di «storia della libertà» ci aiuta, nella presente situazione, a non perdere la memoria. Se la «casa 6 bis» di Stalingrado (p. 21) ha potuto resistere al nazismo essa non potrà essere

neppure travolta dalla fine del PCUS e dal cambiamento di nome di quella città.

E qui non si tratta solamente di rendere onore a coloro che sono morti per la «buona vecchia causa». Infatti è ben difficile che chi ha perso la memoria storica possa affrontare il presente e pensare anche al futuro.

Hegel, come è noto, era per parte sua poco interessato al futuro. Ha tuttavia avuto la percezione (non tanto diversa da quella di Alexis de Tocqueville) che esso si sarebbe configurato in un ulteriore spostamento del Sole dello Spirito verso l'Occidente, cioè verso l'America. Non gli veniva in mente che, continuando il suo giro, il Sole avrebbe potuto ritornare poi in Estremo Oriente. Comunque, per una volta, quella marcia storica non corrispondeva interamente alle personali inclinazioni politiche e confessionali di Hegel: troppo disordinata gli appariva la forma di governo politico degli Stati Uniti e troppo anarchico il protestantesimo nordamericano (sicuramente diversi l'una e l'altro dalla conciliazione luterana tra Stato e Chiesa che egli celebrò ancora pochi mesi prima della morte, in occasione del terzo centenario della Confessione augustana).

Ma si potrebbe proporre una rivalutazione di Hegel anche in una seconda direzione, alla quale posso solamente far cenno. In vista di quell'incerto futuro, è sempre opportuno tener presente la correzione (che Hegel continuamente ripropone nella sua polemica contro Fichte e contro Kant) di una veduta dei rapporti tra la politica e l'etica, che oppone eccessivamente alla realtà l'ideale «dover essere», senza interessarsi dell'efficacia.

Questo avvertimento rimane valido, a mio parere, per tutti coloro che oggi intendono ridiscutere la questione del socialismo e possono avere inclinazione a configurarla in termini prevalentemente morali o puramente utopistici.

Per chiudere questa evocazione di Hegel (che sta diventando troppo lunga, come si poteva prevedere in base al carattere del fantasma), vorrei dire che anch'io sono propenso a rimettere in circolazione la parola «spirito» (Geist) per designare delle realtà e degli eventi umani che non avevano diritto di cittadinanza (e quindi neppure di presenza) nell'edificio linguistico di Giuseppe Stalin ma neppure, mi pare, in quello di Karl Popper. Sono invece alquanto perplesso quando questa rivendicazione perfettamente legittima del «Geist» si traduce in enunciati co-

me il seguente: «Condivido il pensiero di Vico, secondo il quale è "l'altare" che ha fatto la civiltà. In altri termini, i grandi movimenti storici nascono dalle intuizioni globali e profonde, dalle "religioni"» (p. 17).

Questo è indubbiamente uno storicismo che piace molto a Karol Wojtyla. È vero che Bouchard, evocando Vico, intende muoversi sul piano delle metafore. Ma il Papa (che di altari se ne intende) prende le cose alla lettera e si dispone a incamerare i benefici.

3. Critica e autocritica

È sicuramente bene che, nella presente situazione, ciascuno di noi sia disposto a riesaminare criticamente il proprio passato e a individuare gli errori e le illusioni in cui siamo incorsi.

In base ai documenti degli anni '60, che vengono qui ripubblicati, non mi pare comunque che Giorgio Bouchard possa imputare a sé stesso (e neppure agli amici che collaboravano alla rivista «Gioventù evangelica», da lui diretta a quel tempo) la colpa di aver confuso l'evangelo con la rivoluzione o di aver consacrato la storia del movimento operaio in termini di «historia salutis».

Il saggio «Fede biblica e responsabilità politica» (composto nello storico anno 1968) prende le distanze da «l'Evangelo sociale» ed esprime dissenso nei confronti del teologo americano Harvey Cox, che «vede il Signore all'opera nelle rivoluzioni del nostro tempo». «In questa visione — aggiunge Bouchard — la storia umana perde la sua contraddittorietà ed il Regno di Dio è visto come un adempimento, non come un giudizio» (p.62). Al contrario, proprio al momento in cui i credenti assumono una posizione «rivoluzionaria» e si impegnano in una trasformazione politica, essi debbono «tener fermo il carattere specifico della predicazione che apparirà sempre una "parabola", un enigma, un paradosso» (p. 61). Ne deriva una visione sobria dei problemi del socialismo. La rivoluzione non è un mito ma «un progetto di uguaglianza economica e di uguaglianza di potere», «uno scopo realistico (...) molto difficile da attuare», che implica un ben determinato programma di azione: «organizzare dei partiti, dei sindacati, delle elezioni», evitando che il partito diventi una chiesa (p. 65).

Analoghi concetti sono proposti nell'articolo (dello stesso anno) intitolato «Societa, predicazione, etica». Qui le ragioni di una scelta anti-capitalistica da parte dei credenti sono riferite alla diagnosi delle «divisioni» che l'attuale modo di produzione produce a tutti i livelli della vita associata (dall'organizzazione del lavoro industriale ai rapporti sociali e alla spaccatura del mondo «fra paesi sviluppati e quelli "in via di sviluppo" come eufemisticamente si dice» (p. 70).

In questa situazione, analizzata in termini del tutto laici, quale deve essere l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del movimento operaio? Esso è giunto alla sua «maturità, che è anche un'età critica; le sue stesse realizzazioni comunista e socialista ne denunciano i limiti insuperabili» (p. 81). Da una parte occorre «guardare con fiducia, con speranza, la classe operaia quando essa esprime forme nuove di associazione e di azione come anticipazione del futuro» (p. 80). Si può addirittura riconoscere al movimento operaio, nel nostro tempo, una «autorità» analoga a quella che Paolo assegnava ad un potere politico che non era cristiano (Romani, 13, 1-5). D'altra parte, il riconoscimento dato «in sede di predicazione» delimita rigorosamente i compiti di quella «autorità» storica: «il movimento operaio ha unicamente il compito di risolvere i problemi lasciati aperti dalla borghesia, punto e basta. (...) Non è l'autocoscienza della storia, né l'incarnazione del progresso, né l'alba di nuova umanità o la sintesi di necessità e libertà» (p. 83). Dunque: «calzolaio, non oltre la scarpa!».

Da questo punto di vista le pretese totalizzanti della filosofia marxista o l'ateismo «dei padroni del movimento operaio» vanno respinti prima di tutto perché travalicano quei confini ed esprimono «il rifiuto di concentrarsi solo sul proprio compito». Questo avvertimento e questo richiamo sono il compito proprio e specifico di una predicazione cristiana, che deve essere «polemica» proprio al momento in cui accetta di esser pronunciata non dall'esterno ma «dentro» il movimento operaio (p. 84).

Ho dato spazio a queste citazioni perché esse chiariscono assai bene una posizione che, in quegli anni, era senz'altro condivisa dalla maggior parte dei protestanti che avevano deciso di «militare» nelle organizzazioni politiche e sindacali della sinistra italiana. Ma anche perché vorrei meglio comprendere in quale misura e in quale direzione Giorgio Bouchard ha modifi-

cato le sue vedute riguardo al rapporto tra fede e politica, «cristianesimo» e «socialismo».

Un primo elemento mi pare evidente: Giorgio Bouchard non ha abbandonato la diagnosi critica delle divisioni strutturali e degli ingovernabili problemi planetari prodotti da una economia che appare oggi trionfante; e non ha neppure rinunziato ad una opzione, ideale e politica, di tipo socialista. È venuta meno, invece, la fiducia nel «laboratorio» di quella opzione politica: «noi abbiamo ritenuto che la Rivoluzione avesse realizzato un laboratorio del futuro, quando era ormai un esperimento del passato: non abbiamo perso, abbiamo sbagliato» (p. 132).

Mi pare che questa dichiarazione incorra negli stessi rischi delle «totalizzazioni storiche», che Bouchard ha sempre denunciato nell'ideologia di sinistra. Di conseguenza, egli tende a deformare un poco i testi incriminati, che in questo caso sono i suoi. Quando infatti, nel 1968, parlava di laboratorio egli non si riferiva alla «Rivoluzione» ma alla pratica presente del movimento operaio (quello che gli stava sotto gli occhi, nel Nord industriale): «ogni volta che scoppia uno sciopero vediamo emergere nuclei di lotta che possono preparare una soluzione al problema dell'industria, elementi di presa di coscienza, embrioni di una nuova linea di azione. Non è possibile che dei credenti guardino a queste nuove forze, a questi nuovi soviet che talvolta nascono nelle nostre fabbriche, con aperta speranza?» (p. 80).

Dove sta e in che cosa consiste qui lo «sbaglio»? La formazione dei consigli di fabbrica, in Italia all'incirca vent'anni fa, non esprimeva delle «forze nuove» e anche delle «forme nuove di associazione e di azione»? Sicuramente quella vicenda si è malamente interrotta. Ma non penso che questo debba essere attribuito principalmente al fatto che alcuni parlavano, a questo proposito, di «nuovi soviet». Certamente quella terminologia era legata all'idea che si potesse riconoscere una certa continuità nella storia del movimento operaio e della rivoluzione socialista: continuità ma anche discontinuità, poiché nella stessa pagina si parla del «grigiore di Togliattigrad», dove notoriamente il potere non era in mano agli antichi soviet. Non abbiamo dunque detto che l'URSS degli anni '60 era un laboratorio del futuro.

Si è pensato che lo fosse Cuba, dove sostavano con giustificato sollievo gli autori di un numero di «Gioventù evangelica», dopo aver percorso il «continente dalle vene aperte». Era sba-

gliato sostenere che quell'isola assediata fosse (e forse è ancora, nel suo penoso tramonto odierno) un luogo assai diverso dall'inferno delle periferie argentine, brasiliane e peruviane?

Alcuni di noi, è vero, hanno pensato che fosse un laboratorio del futuro la Cina di Mao. Abbiamo sbagliato e lo apprendiamo dai racconti di A-Cheng, che rievocano le vicende caotiche della rivoluzione culturale e la mentalità ottusa dei dirigenti delle Guardie rosse, attraverso il filtro smagato ma non fazioso di una più antica saggezza cinese. È una buona cosa che «Il re degli scacchi» e «Il re degli alberi» vengano distribuiti ai fedeli abbonati del «Manifesto». È sicuramente uno sbaglio che se ne parli sulle pagine letterarie ma non su quelle politiche che ristampano talora (cosa che peraltro va fatta) i testi del Grande Timoniere.

È stato probabilmente uno sbaglio attribuire al movimento operaio non certo i carismi della «teologia della rivoluzione» (cosa che non abbiamo fatto) ma per lo meno l'autorità di colui che «non porta la spada invano». Ma qui Giorgio Bouchard seguiva ancora la lezione di Karl Barth (cfr. infatti pp. 98-100). Si era sbagliato anche Barth? O forse il vizio sta addirittura nel capitolo 13 della Lettera di Paolo ai Romani?

4. Per il socialismo: «anima», «corpo» e «mente»

È peraltro ovvio che non si può richiamare alla limitatezza dei suoi compiti una «autorità» che non esiste. E questa forse è la principale differenza rispetto alla predicazione di venti anni fa: essa veniva allora progettata «dentro» qualcosa che oggi non c'è più.

Qui viene allora in luce il secondo elemento. Di fronte alla innegabile crisi politica e ideologica della sinistra, Giorgio Bouchard e Sergio Aquilante si rivolgono alla ricostruzione dei moventi e della consistenza morale di un progetto socialista. E propongono dei riferimenti alla tradizione biblica e cristiana, assai più immediati e meno «dialettici» di quelli di venti anni or sono: questo è forse inevitabile, quando vien dato maggior rilievo ai compiti dell'etica e un po' meno al «paradosso» della predicazione.

Aquilante riparte dalla vicenda, minoritaria ma non irrilevante, dei movimenti di «cristianesimo sociale» o di «socialismo cristiano» che ebbero diffusione nel mondo protestante

europeo nell'Ottocento e nel primo Novecento. Non li assume peraltro come un modello teorico e pratico attualmente riproponibile ma come una traccia di percorso vocazionale. Le sue pagine non hanno alcun carattere astrattamente programmatico: a partire da un «osservatorio meridionale», esse segnalano che l'interrogazione e la testimonianza evangelica, lungi dal chiudere le menti nell'individualismo religioso, mettono in luce, anche in un assetto sociale assai deteriorato, le possibilità e le occasioni di rinnovamento culturale e di riforma della politica.

Nel libro di Giorgio Bouchard vi sono alcune affermazioni un poco più perentorie: «Mi vado convincendo — egli dice nell'intervista iniziale — che il socialismo, se vuole sopravvivere, deve ricollegarsi alle sue radici cristiane, e in particolare deve stabilire un rapporto nuovo con lo spirito protestante» (p. 15). Ma questo convincimento, grazie al Cielo, non si traduce in una «dottrina sociale protestante». Bouchard si limita a richiamare i fondamenti biblici del «nostro socialismo» («la promessa di Mosè, la protesta dei profeti, la proposta di Gesù»), riaffermando, subito dopo, che «continueremo a militare, laicamente, nei partiti che esistono, e che cambiano. (...) Le risposte alle domande ultime vanno cercate nella fede; le risposte alle domande penultime vanno invece cercate, semplicemente, nel dialogo; in questo caso, nel dialogo col movimento operaio, con la spinta di emancipazione dei popoli, con chiunque abbia fame e sete di giustizia» (p. 123).

Dunque, malgrado l'enfasi dei titoli, questi due pastori e dirigenti delle chiese evangeliche italiane non pretendono di risolvere i problemi del socialismo offrendogli un'«anima». Il loro atteggiamento è sicuramente diverso da quello del Sommo Dirigente ecclesiastico, il quale afferma che il socialismo avrebbe potuto essere una buona cosa se non fosse precocemente caduto nell'ateismo. Ma continua ostinatamente a non chiedersi per quali responsabilità e per quali peccati delle Chiese ciò sia a suo tempo avvenuto.

A me pare comunque che la presente congiuntura del socialismo e della democrazia vada affrontata con la stessa sobrietà che veniva enunciata al momento in cui essi apparivano (per lo meno a noi in Italia: e sicuramente il nostro punto di vista era troppo limitato) in ragguardevole ascesa.

Il problema infatti non è soltanto di «anima» ma decisamente di «corpo» e di «mente».

Per «corpo» intendo la forza organizzata di quella che un tempo venivano erroneamente denominate «masse», senza la quale non si producono mutamenti: né nella direzione di precarie istituzioni consiliari dei lavoratori salariati, né nella direzione di poteri pubblici eletti a suffragio universale e capaci di arginare l'invadenza e la distruttività dell'«economico». Questi «corpi» sono oggi dovunque in sfacelo o assai mal messi, non soltanto nei paesi del «modo di produzione asiatico» ma anche nell'ultimo, e assai progredito, baluardo scandinavo del socialismo.

Per comprendere le ragioni di questo stato di fatto occorre un potenziamento della «mente»; una indagine paziente e lunga che dovrebbe concentrarsi in particolare, a mio parere, sulla questione seguente. Perché si è deteriorato e, in molti casi, è fallito quel «comando politico» che era (e rimane) il presupposto di un progetto socialista? Sicuramente, la chiarificazione del problema è stata fortemente ostacolata dal fatto che il «socialismo scientifico» ha definito nel modo che sappiamo i rapporti tra la «base» (economica) e la «sovrastruttura» (politica), e pertanto si è trovato alquanto disarmato di fronte alle deviazioni del nuovo «comando politico». E qui veramente Hegel può prendersi una rivincita su Marx, a patto che non vengano praticate le sue ricette politiche. Vi è forse nella politica una inclinazione inevitabilmente oligarchica, che si manifesta anche negli Stati, nei Comuni e nei Sindacati «democratici»? Come se ne viene fuori?

Ma, per lo meno nel nostro mondo occidentale, quel problema non può essere isolato e scisso dalla invadenza dell'«economico», che il crollo dei socialismi tende ora a legittimare come una indiscutibile e insormontabile necessità. Siamo ben sicuri che, in un momento in cui l'Europa ricca tende a chiudersi tra le proprie mura, la sconfitta degli eredi di Palme sia dovuta semplicemente ai loro «errori» (di essere stati, a seconda dei punti di vista, troppo o troppo poco «socialisti»)? Non dipende essa piuttosto dal rifiuto, molto più semplice e brutale, della solidarietà con altre e meno privilegiate parti del mondo?

Se così stanno le cose si può anche fare una ragionevole previsione: i cristiani che non intendano rinunziare ai loro princìpi

di eguaglianza e di giustizia troveranno sicuramente anche in Europa un buon numero di compagni con cui dialogare in varie sedi parlamentari, culturali e persino ecclesiastiche, ma dovranno starsene con loro per un bel pezzo in minoranza; sperando per lo meno di non essere confinati in altri luoghi già noti e assai poco piacevoli. In questa prospettiva le ragioni morali e quelle della «fede» appaiono sicuramente importanti.

5. Un elogio finale dei buoni maestri

Per attenuare la caligine dell'ultima previsione vorrei concludere questo scritto in modo un poco più giocoso.

Se un futuro governo europeo di estrema destra ci consentisse, al momento dell'internamento, di portare con noi un certo numero di libri, a che cosa si rivolgerebbero le mie scelte? Condividerei sicuramente con Giorgio Bouchard (p. 26) la prima, della Bibbia; non per ragioni di devozione e di ortodossia ma perché in nessun altro libro si trovano insieme tanti generi letterari e tante storie di uomini e donne, di dirigenti politici e di profeti, di popoli antichi e anche di cambiamenti della figura divina. La mia seconda scelta andrebbe, senza alcuna esitazione, a *Per chi suona la campana* di Ernest Hemingway, naturalmente nel testo originale inglese. Riguardo alla terza scelta mi troverei maggiormente in imbarazzo tra i classici della letteratura italiana (la *Divina Commedia* o i *Discorsi* di Machiavelli su Livio) e i corsi di filosofia della storia, di filosofia dell'arte e di filosofia della religione di Giorgio Hegel: prevedendo ampio tempo di lettura finirei per scegliere questi ultimi, che esigono un grande impegno della mente.

Ma lo «spirito» non è solamente fatto di lettura e dipende dal reale dialogo che vorremmo avere con i nostri maestri.

Se dunque un Governo infinitamente superiore a quelli terreni mi concedesse di trascorrere, in uno dei mondi futuri deputati al perfezionamento delle anime, un tempo assai lungo in compagnia non più dei libri ma della vivente persona di uno dei passati cultori delle Scienze Sacre e mi autorizzasse anche a sceglierlo, avrei alcune certezze e alcune esitazioni.

Non andrei sicuramente a cercare i grandi predicatori dei Revivals evangelici (anche se la loro statura è di molto superio-

re a quella di Billy Graham). Ma, al polo opposto della cultura protestante, non sceglierei neppure il suddetto Hegel, che è necessario leggere ma la cui presenza in carne e ossa sarebbe insopportabile, per l'eccesso di egocentrica sicumera.

L'intelligenza latina e la lingua rinascimentale di Giovanni Calvino hanno per me un fascino ben superiore. Ma sarei poco propenso a stare da solo con lui per molto tempo: l'energia incoercibile del riformatore e «legislatore di Ginevra» esige lo spazio assembleare e non mi pare proporzionata ai rapporti personali. Il suo discepolo Karl Barth sarebbe un interlocutore molto meno inquietante, a condizione che si potesse parlare con lui senza aver letto tutti i volumi della *Dogmatica*. Penso che mi diletterei invece moltissimo di un soggiorno con San Tommaso d'Aquino (malgrado i pessimi rapporti intercorsi tra il suo Ordine domenicano e i valdesi); egli ha infatti uno straordinario interesse per i pericolosi ritrovamenti della sapienza antica, per di più provenienti dal mondo degli arabi nemici della fede; e passa il tempo a discutere le opinioni e le obiezioni dei suoi avversari, dopo averle esposte con grande equilibrio e precisione.

Ma, tutto sommato, preferirei scegliere, per tempi lunghi, la compagnia del dottor Albert Schweitzer, teologo coltissimo ed alquanto eterodosso, insaziabilmente curioso riguardo ai mondi misteriosi dell'Asia orientale e dell'Africa sub-sahariana, non violento nel suo rapporto con gli altri viventi ma poco arrendevole nella battaglia delle idee e sferzante nella descrizione dei docenti universitari del suo secolo e di quello precedente. È vero, come dice ancora Bouchard, che la sua immagine di medico della giungla (ma le «immagini» sono sempre diverse dai loro titolari) è stata dileggiata dagli intellettuali di sinistra, che non conoscevano i suoi scritti. Ma se ora possiamo leggere in Italia la *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, ciò è dovuto alla fatica e alla cura di Francesco Coppellotti, che trent'anni orsono ha ascoltato, come noi, le parole di Raniero Panzieri. Termino dunque col ricordo dell'ottimo maestro di scienze profane, che porta la responsabilità del titolo del libro di Giorgio Bouchard, e di molta parte della nostra comune formazione.

«Il socialismo, se vuole sopravvivere, deve ricollegarsi alle sue radici cristiane, e in particolare deve stabilire un rapporto nuovo con lo **spirito protestante**». Questa tesi ricorre nei vari capitoli – storici, teologici, politici – di questo libro e costituisce l'appassionata replica a quanti, sull'onda di un'affrettata lettura di Max Weber, hanno ritenuto l'etica protestante indissolubilmente legata allo «spirito del capitalismo». Al contrario l'Autore ritiene che il sentiero teologico e culturale aperto dalla Riforma protestante del XVI secolo costituisca un riferimento essenziale per la costruzione di una società democratica «che abbia la giustizia come suo criterio supremo».

Il percorso culturale e la testimonianza di fede di uno dei più noti esponenti del protestantesimo italiano.

Giorgio Bouchard, pastore valdese, è presidente della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia.

pirito Protestante e Etica del Socialismo
dizioni com-nuovi tempi

lire **16.000** (iva inclusa)